DESCARTES - LEIBNIZ

Ascensiunea și posteritatea raționalismului clasic



EDITURA UNIVERSAL DALSI

DESCARTES - LEIBNIZ

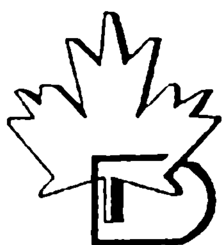
Ascensiunea şi posteritatea raţionalismului clasic

Editor
MIRCEA FLONTA

Toate drepturile rezervate Editurii UNIVERSAL DALSI

DESCARTES - LEIBNIZ

Ascensiunea şi posteritatea raţionalismului clasic



EDITURA UNIVERSAL DALSI

1998

ISBN 973-9409-04-0

NOTA EDITORULUI

Trăim, oare, astăzi, o epocă postraţionalistă, cum ne lasă să înţelegem alarmaţi sau, dimpotrivă, triumfători, unii contemporani? Cine s-ar încumeta până la urmă s-o afirme fără restricţii? Căci obiectul cultului raţionalist – raţiunea – este vie şi puternică pretutindeni în gândirea şi acţiunea noastră. Până şi detractorii raţionalismului clasic rămân într-un fel sau altul moştenitorii săi. Iată de ce întoarcerea periodică spre marile modele, spre opera iniţiatorilor raţionalismului modern, pare nu numai legitimă dar şi de dorit. Un prilej pentru a o face l-a oferit în 1996 aniversarea a 400 de ani de la naşterea lui René Descartes şi a trei decenii şi jumătate de la venirea pe lume a lui Gottfried Wilhelm Leibniz.

Problema problemelor ce a stat în faţa gânditorilor celor mai reprezentativi care au ilustrat tradiţia raţionalismului modern de la Descartes şi Spinoza, prin Leibniz, până la Christian Wolff, pare să fi fost împăcarea recunoaşterii atotputerniciei lui Dumnezeu cu supremaţia raţiunii. Concepte şi corelaţii conceptuale deja consacrate: existenţă-posibilitate, absolut-relativ, permanenţă-devenire, spaţiu-timp, necesitate-libertate, cunoaştere-opinie, bine şi frumos, primesc acum înţelesuri noi. Întregul sistem al principiilor şi categoriilor filosofice va fi formulat pe alte temelii. În ce constau aceste temelii, a căror aşezare şi consolidare pretinde să constituie gloria unei noi epoci a

gândirii, ne-o spune cu claritate şi pregnanţă Wolfgang Bartuschat în comentariul său dedicat secolului al XVII-lea, pentru noua ediţie a cunoscutei istorii a filosofiei a lui Karl Vorländer (Rowohlt, Hamburg, 1990). Autorul ne vorbeşte despre „noua pretenţie ridicată de filosofie, anume aceea de a filosofa pornind de la un fundament ce garantează o certitudine ultimă care nu poate fi zdruncinată, ajutându-l pe om să se ridice de la corelaţii lipsite de transparenţă, acel cadru în care acţiunea lui este condusă de simple păreri, la independenţă şi autonomie. Sprijinit pe o cunoaştere sigură, pe care o posedă, omul va deveni capabil să formuleze doar asemenea judecăţi de al căror conţinut de adevăr el se poate convinge singur. Nu este numai pretenţia unei cunoaşteri întemeiate, ci şi pretenţia, legată de aceasta, că, în virtutea unei asemenea cunoaşteri, omul va fi ajutat să acceadă la o orientare raţională în lume, ceea ce îi îngăduie filosofiei să capete o configuraţie sistematică.“ Sugestia este clară. Filosoful raţionalist îşi propune să ofere temeiuri noi pentru valori consacrate de o tradiţie milenară şi să le confere acestora acea supremă fundamentare pe care o poate oferi doar reunirea autorităţii tradiţiei cu cea a raţiunii critice. Din perspectiva noastră actuală rămâne un motiv de continuă uimire cum, într-o întreprindere fără seamăn în ceea ce priveşte amploarea şi grandoarea, o scrutare a fundamentelor de o necruţătoare exigenţă a unei tradiţii filosofice milenare a putut merge mână în mână cu acceptarea necritică a nu puţine supoziţii socotite drept evidenţe ale gândirii în genere.

Textele reunite în acest volum reprezintă o selecţie din comunicările susţinute la două reuniuni ştiinţifice consacrate lui Descartes şi Leibniz, multe dintre ele în versiuni amplificate şi revizuite. Prima dintre ele a fost o con-

ferinţă ştiinţifică cu participare internaţională, organizată de secţia de ştiinţe filosofice a Academiei Române la Bucureşti, în mai 1996, iar a doua un simpozion care a avut loc la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj, în decembrie 1996.

În textele pe care le prezentăm cititorului pot fi desprinse mai multe fire. Mai întâi, sunt contribuţiile ce urmăresc cu deosebire situarea iniţiativelor şi ideilor autorilor comemoraţi în raport cu doctrine ale antemergătorilor. În al doilea rând, sunt texte în care domină preocuparea de a evidenţia semnificaţia unor teme ale lui Descartes şi Leibniz în contextul epocii, prin raportare la contemporanii lor. (Atragem atenţia aici asupra luminii noi pe care o aruncă textul lui Wolfgang Bartuschat asupra înţelegerii cartesiene a certitudinii printr-o nouă interpretare a conceptului *meditaţiei*, precum şi asupra contribuţiei lui Alexandru Balaban dedicat analizei vieţilor paralele şi antiparalele ale lui Leibniz şi Newton.)În al treilea rând, nu puţine sunt textele ce discută concepte şi teorii ale lui Descartes şi Leibniz în lumina unor evoluţii ştiinţifice şi filosofice recente. Un loc aparte ocupă în volum contribuţia doamnei Marta Petreu consacrată metamorfozelor pe care le cunoaşte o temă a raţionalismului clasic la doi gânditori români reprezentativi ai acestui secol. Subliniem însă că firele pe care le-am desprins sunt strâns împletite în majoritatea textelor. Cercetarea originilor, evidenţierea noutăţii temelor de bază, exegeza şi evaluarea critică merg adesea mână în mână.

Exprimăm şi cu această ocazie mulţumirile noastre cordiale Institutului Franţei şi Institutului Goethe din Bucureşti care au înlesnit, prin sprijinul lor, prezenţa la conferinţa Descartes-Leibniz din Bucureşti a profesorilor

Michael Fischant din Paris şi Wolfgang Bartuschat din Hamburg, precum şi organizatorilor reuniunilor ştiinţifice de la Academia Română şi de la Universitatea Babeş-Bolyai. Şi nu în ultimul rând ne exprimăm aprecierea şi gratitudinea cuvenite conducerii Editurii Universal Dalsi care a acceptat cu generozitate să editeze un volum ce reuneşte texte adresate unui cerc mai restrâns de cititori. Este ceea ce se încumetă să facă, astăzi, puţine edituri româneşti.

martie 1998

Mircea Flonta

DESCARTES. METAFIZICĂ ŞI MEDITAŢII

Wolfgang Bartuschat

„Ştiu prea bine – îi scria Descartes lui Picot, traducătorul cărţii sale *Principia Philosophiae* – că vor trebui să treacă mai multe secole până când din aceste principii vor fi derivate toate adevărurile în felul în care ele pot să fie derivate". Şi el încheie exprimarea aşteptării lui în această privinţă cu dorinţa că „epilogul fericit al acestei derivări va fi văzut odată de către nepoţii noştri". Descartes nu spune câte secole vor trebui să treacă pentru aceasta. Se va putea spune însă că patru secole nu au fost suficiente pentru a împlini dorinţa sa. Noi, nepoţii, dimpotrivă, consacrăm *Principiilor* – pe care Descartes le-a socotit drept opera sa capitală – doar o mică atenţie. Programul de derivare a unor propoziţii adevărate ce urma să servească instituirii unei ştiinţe a fizicii ce se bizuie pe ea însăşi trece drept puţin convingător, deoarece are o putere de explicaţie prea redusă în relaţie cu fenomenele fizice şi deoarece rămâne în urma unora din ideile de care dispuneau deja contemporani ai săi, cum au fost Galileo şi Harvey.

Ceea ce se bucură încă şi astăzi de o atenţie nemicşorată sunt *Meditationes de prima philosophia* ale lui Descartes, meditaţiile lui asupra metafizicii şi anume în alt sens decât cel în care le-a înţeles Descartes în scrierea sa asupra *Principiilor*. Acolo există, în prima parte, un rezumat al Meditaţiilor care constituie o indicaţie în sensul că

ele trebuie înţelese drept o simplă introducere în îndeletnicirea propriu-zisă cu filosofia. Această îndeletnicire ar putea fi numită, împreună cu Immanuel Kant, una de natură doctrinară, spre deosebire de o simplă critică a capacităţii noastre de cunoaştere, care, ca simplă critică, are în raport cu tema doar o însemnătate propedeutică. Şi pentru Descartes scrierea consacrată *Principiilor*, scriere ce rezumă *Meditaţiile*, tratează, cel puţin potrivit titlului ei, despre principiile cunoaşterii omeneşti; ceea ce este acelaşi lucru, îi scrie Descartes lui Picot, „cu ceea ce putem desemna drept filosofie primă sau metafizică".

Cu privire la o asemenea metafizică, ce tratează doar despre principiile cunoaşterii şi despre nimic altceva, adică, aşa cum era ceva curent de la Aristotel, despre existenţă în genere, al cărei principiu prim este existenţa lui *ego cogito*, Descartes spune în scrisoarea către Picot – în care explică modul cum înţelege el *Principiile* – că din primul principiu al existenţei se poate deriva existenţa a ceva. Mai întâi acesta va fi existenţa lui Dumnezeu, care, derivată în acest fel, se înfăţişează la rândul ei ca un principiu, iar apoi printr-o corelare a acestor două principii (*ego* şi *Deus*) rezultă existenţa lucrurilor corporale în genere, „adică existenţa corpurilor întinse în lungime, lăţime şi adâncime, corpuri ce sunt înzestrate şi cu o varietate de forme şi se mişcă în diferite feluri". Acestea erau toate principiile, aşadar trei – Eul gânditor, Dumnezeu şi lumea întinsă – din care el, Descartes, deriva adevărul celorlalte lucruri. În aceste puţine cuvinte, Descartes descrie metafizica sa drept una, am putea spune, funcţională, drept o teorie a unor asemenea principii ce îşi derivă însemnătatea doar din faptul că sunt principii explicative a ceva.

O metafizică înţeleasă ca teorie a principiilor trebuie, aşa îi scrie Descartes lui Picot, să satisfacă nu mai mult de două cerinţe: 1. ca principiile ei să fie clare într-un grad înalt, adică probate prin ele însele şi nu simple presupuneri şi 2. ca din ele să poată fi derivat tot restul. Desigur că prin aceasta nu s-a spus în ce mod se raportează una la cealaltă aceste două cerinţe, dacă ele sunt independente una faţă de cealaltă sau dacă una o implică pe cealaltă. În această privinţă Descartes ne lasă în acest pasaj în obscuritate. Căci el spune ceva despre claritatea şi de asemenea despre evidenţa principiilor, dar nu şi ceva cu privire la derivabilitatea posibilă a altor lucruri din ele. Şi eu aş dori să spun acum doar ceva cu privire la prima cerinţă, nu din raţiuni de spaţiu limitat, ci din scepticism faţă de programul derivabilităţii. Şi cred că un asemenea scepticism este pe de-a întregul compatibil cu filosofia lui Descartes.

Demonstraţia clarităţii principiilor a fost produsă – îi scrie Descartes lui Picot – prin „modul cum au fost găsite" şi acest mod, după cum se ştie, a fost descris de Descartes în ale sale *Meditationes* printr-un proces de îndoială radicală care dezvăluie ceva neîndoielnic. Din acest „mod de a găsi" aş dori acum să fac o temă, aplecându-mă asupra *Meditaţiilor*. El este – aceasta este teza mea – identic cu actul meditaţiei. În scrierea despre *Principii* acest mod de a găsi este menţionat cu trimitere la *Meditationes*; acest proces nu are însă un rol conducător în construcţia scrierii menţionate tocmai fiindcă Descartes nu urmează aici un program de deducţie. În scrierea despre *Principii*, Descartes se orientează spre o formă de demonstraţie pe care el o numeşte într-un alt loc *sintetică*, formulare prin care înţelege un procedeu de demonstraţie în cadrul căruia stări de fapt sunt deduse din propoziţii ce le preced.

Dimpotrivă, *Meditationes* sunt scrise într-o formă de demonstraţie pe care Descartes o numeşte peste tot *analitică*. Analiza este, se spune acolo, cu intenţie explicativă, demersul ce indică adevărata cale pe care un lucru este găsit „oarecum a priori“, adică prin recurs la simpli paşi ai gândirii. Analiza pune accentul doar pe găsirea unui lucru cu consecinţa – aşa interpretez eu demersul – că această găsire îşi este sie însăşi suficientă. Aşa stând lucrurile în cazul principiilor şi prin aceasta în câmpul metafizicii, o formă de reprezentare ce este orientată spre actul descoperirii, nu suntem conduşi de ideea că un principiu trebuie să fie de aşa fel încât să poată fi deduse alte lucruri din el. „În ceea ce mă priveşte – spune Descartes – am urmărit în *Meditationes* exclusiv calea analizei deoarece mi s-a părut cea mai adevărată şi cea mai bună pentru a afla ceva nou, în timp ce sinteza (potrivită în cazul obiectelor geometrice) nu mi s-a părut atât de adecvată de asemenea şi pentru aceste obiecte metafizice“ (despre care este vorba în meditaţii). Metafizica urmează să fie tratată ca meditaţie sau deloc.

Pasajul la care m-am referit în vederea explicării deosebirii dintre metoda analitică şi sintetică reprezintă răspunsul lui Descartes la cele două obiecţii împotriva *Meditaţiilor* sale, mai precis nu propriu-zis răspunsul la o obiecţie, ci la o rugăminte, şi anume la aceea de a realiza prezentarea „Meditaţiilor“ în vederea unei mai bune inteligibilităţi în mod geometric („more geometrico“). Pentru a răspunde acestei rugăminţi, în anexa răspunsului său, Descartes a reflectat asupra deosebirii dintre cele două metode. El caracterizează acolo modul de prezentare geometric, adică cel sintetic – anume derivarea unor stări de lucruri din definiţii date anterior, din postulate şi axiome

şi, se poate adăuga în mod îndreptăţit, din teoreme deja demonstrate, ce intervin ca premise, drept o formă de prezentare care ar rămâne exterioară lucrului. Pentru Descartes ea se deosebeşte mult de modul cum o va înţelege mai târziu Spinoza. Ea este, aşa explică Descartes, o formă de prezentare cu însemnătate doar pedagogică prin raportare la un cititor îndărătnic căruia i se smulge oarecum acordul cu ceea ce este prezentat prin raportare constantă la premise. Acest punct de vedere didactic este tocmai cel pe care îl afirmă Descartes cu privire la reflecţii demonstrative ce sunt ordonate doar potrivit metodei geometrice. Este ceea ce el numeşte *dispositae*. Abia Spinoza a făcut în mod subliniat, deja în scrierea lui asupra lui Descartes, din 1663, din *disposita* o *demonstrata* şi a conferit aici acestei metode o altă pondere.

Despre metoda metafizică, pe care o preferă, Descartes spune, totodată, că are sub aspect didactic un dezavantaj faţă de cealaltă; căci ea nu este potrivită pentru a convinge cititori neatenţi. Dacă ei nu parcurg atent, pas cu pas, demersul de gândire expus în mod analitic, lor nu li se vor impune unele lucruri drept consecinţe în aceşti paşi. Aici Descartes se referă la un punct de vedere important pentru înţelegerea filosofiei sale. Atenţie, concentrare, autodisciplină, prin urmare atitudini subiective, devin laitmotivul ce parcurge *Meditaţiile* carteziene în întregul lor. Acestea sunt însă atitudini ce trebuie să fie adoptate de către fiecare şi care nu îi pot fi impuse din afară.

Dacă reflectăm asupra acestui lucru, atunci constatăm că metoda sintetică, dincolo de toate avantajele pe care le poate avea, are, în ceea ce priveşte starea de lucruri în discuţie, o insuficienţă hotărâtoare. „Spre deosebire de analiză, ea nu oferă o împlinire şi nu umple spiritul celui ce

năzuieşte să fie instruit deoarece nu ne arată felul în care este găsită o stare de lucruri" (Anexă la *Răspunsul la cele două obiecţii*). Ceea ce contează în mod esenţial şi ceea ce ne învaţă doar analiza este împlinirea subiectivă în găsirea lucrului. Această împlinire, o chestiune pur subiectivă, este în cazul principiilor chestiunea ce contează dar nu într-un sens exterior. Căci principiu se dovedeşte a fi ceea ce un subiect găseşte datorită sforţării spiritului său; iar în principiu subiectul se simte împlinit deoarece ceea ce a fost găsit a fost produs din sine însuşi, şi anume datorită reflecţiei sale proprii. „Acesta a fost temeiul – scrie Descartes – datorită căruia am scris mai degrabă meditaţii şi nu scrieri în care se desfăşoară dispute aşa cum fac de altfel filosofii; şi anume pentru a depune mărturie că mă adresez doar acelora ce îşi vor da osteneala să considere împreună cu mine obiectul cu atenţie şi să mediteze (*meditari*) asupra lui" (op. cit.).

Meditaţiile asupra metafizicii (a filosofiei prime) nu tratează un domeniu ce este deja cunoscut în ceea ce priveşte obiectele pe care le tematizează, altfel decât sugerează subtitlul acestei scrieri, şi anume că aici ar fi vorba de Dumnezeu şi de suflet în ceea ce le distinge de corpuri; ele tratează mai degrabă despre un domeniu ce se deschide doar meditaţiei. Dar în acest sens meditaţiile sunt ele însele metafizice. De „meditaţii metafizice" vorbeşte Descartes însuşi în § 30 al primei părţi a scrierii consacrate *Principiilor*. Nu un *Discours de métaphysique*, cum va scrie mai târziu Leibniz, ci *Meditationes metaphysicae*. Înţelese în acest fel, meditaţiile sunt un gen al filosofării al căror conţinut nu poate deveni obiect al unui alt tip de consideraţii filosofice, chiar dacă Descartes a făcut acest lucru în rezumatul pe care îl dă în scrierea sa asupra *Principiilor*:

filosofia se desfăşoară în procesul producerii ei. În acest sens, Descartes a scris despre al său Discours de la méthode (1,5): „Nu este intenţia mea de a învăţa pe alţii aici metoda pe care trebuie să o urmeze fiecare pentru a-şi conduce în mod corect intelectul, ci doar să arăt cum am încercat eu să-l conduc pe al meu". Şi de aceea, aşa îi scrie el lui Mersenne în martie 1637, el şi-a intitulat scrierea nu *Traité*, ci *Discours de la méthode*. Nu sunt studii ce vorbesc despre metodă, ci desluşiri ce dezvoltă cum anume trebuie să lucreze fiecare asupra lui însuşi în aşa fel încât nimeni să nu-l poată lipsi de facultatea de a medita.

Meditaţiile lui Descartes sunt, aşadar, o chestiune în mod eminent subiectivă, scrise din perspectiva unuia care meditează, unul care, aşa cum ştie oricine, se supune unei îndoieli radicale pentru a evita să dea drept adevărat ceea ce este pur şi simplu socotit drept adevărat. Această îndoială serveşte eliberării de prejudecăţi. Iar aceste prejudecăţi sunt cauzate, altfel decât se consideră adesea, nu, în primul rând, de opinii consacrate de tradiţie şi de concepţii de tip scolastic pe care suntem obişnuiţi să le preluăm. Ele sunt cauzate de însăşi constituţia omului ce îşi găseşte expresia în dezvoltarea lui individuală. Prima parte a scrierii consacrate *Principiilor*, parte ce rezumă metafizica, face clar acest lucru. Procesul începe cu copilăria omului şi se sfârşeşte cu ea. Copii fiind ne-am înşelat deoarece nu am fost în stare să despărţim sensorialitatea şi intelectul; de această eroare trebuie să ne eliberăm, despre aceasta se vorbeşte tot timpul în dezvoltările din această parte a scrierii, iar eliberarea izbutită trebuie pusă în valoare mereu împotriva judecăţii pe care o târâm cu noi din copilărie, cu aceasta încheie el § 76).

Eliberarea de erorile copilăriei înseamnă eliberarea de starea noastră filosofică prefilosofică; dar aceasta nu înseamnă a lăsa o dată pentru totdeauna în urmă ceea ce nu este transmis prin starea noastră naturală, ceea ce nu este câtuşi de puţin cu putinţă, ci a atinge un punct de vedere ce ne îngăduie să-l tratăm în mod raţional; iar acest punct de vedere trebuie pus în valoare continuu faţă de ceea ce ne condiţionează prin starea noastră naturală. Descartes spune în *Răspunsul la cele două obiecţii* formulate la adresa *Meditaţiilor* că împotriva obişnuinţei moştenite de a judeca trebuie să fie formată mai întâi o obişnuinţă nouă, opusă, şi această obişnuinţă cere, ca orice obişnuinţă, un timp pentru a se putea înrădăcina. Prejudecăţile ce trebuie să fie înlăturate, prejudecăţi proprii omului în virtutea constituţiei sale naturale nu sunt prejudecăţi arbitrare, născute în mod întâmplător. Ele sunt din cele ce persistă şi pentru a căror înlăturare se cere de aceea o sforţare neobosită a concentrării subiective.

Constituţia omului ce este în discuţie, punctul de plecare al reflecţiilor lui Descartes şi al meditaţiilor sale, este faptul că omul constă din spirit şi corp. Descartes nu a pus la îndoială, cred eu, niciodată în mod serios această constituţie, chiar dacă enunţările de până atunci privitoare la ceea ce este spiritul şi corpul i se vor fi părut îndoielnice. Iar Descartes nu s-a îndoit niciodată că există ceva de felul judecăţilor false, împrejurare de care a făcut responsabilă acea constituţie a omului, falsitatea judecăţilor constând tocmai în calitatea lor de a fi îndoielnice. Căci experienţa erorii omeneşti, ca o experienţă reală şi nu doar aparentă, şi anume experienţa de a trebui să considerăm fals mai târziu ceva socotit adevărat, este o premisă hotărâtoare

pentru ca procesul îndoielii carteziene să fie pus în genere în mişcare.

Cu toate acestea, îndoiala nu creşte pur şi simplu din această experienţă, cea a erorii, cel puţin nu în acea formă radicală pe care o conferă Descartes îndoielii. Ea izvorăşte mai degrabă dintr-o voinţă de cunoaştere radicală, dintr-o năzuinţă spre certitudine necondiţionată. Ea nu ar fi năzuinţă dacă omul nu ar cădea de fapt în eroare. Dar această năzuinţă se justifică, ţinând seama de ţelul său, al unei certitudini necondiţionate, în mod firesc nu prin actul erorii. Faptul că o asemenea certitudine poate fi atinsă poate fi ceva nesigur şi ca atare supus îndoielii; dar că a ieşi din această stare de nesiguranţă este o întreprindere cu sens, este pentru Descartes totuşi ceva neîndoielnic. Reprezentarea aproape smintită că ar fi mai bine să ne înşelăm decât să nu ne înşelăm, formulată pornind de la premise teologice, apare o singură dată (Meditaţia IV, 5), pentru a fi respinsă. Îndoiala, expresia scepticismului faţă de tot ce este socotit pur şi simplu adevărat stă, aşa cum se ştie, în slujba unei poziţii antisceptice ce tinde spre ceva ce nu poate fi pus la îndoială.

Mai departe, Descartes face o nouă presupunere ce reprezintă pentru el ceva de la sine înţeles şi nu va fi pusă ca atare la îndoială, şi anume că ceea ce numim cunoaştere adevărată a unui lucru este adevărată atunci când ea prinde lucrul aşa cum este el în sine, adică independent de cunoaşterea noastră. În această presupunere Descartes este în acord cu simţul comun, doar că acesta din urmă se înşală în măsura în care crede că nu intelectul, ci simţurile sunt indicator al faptului că noi atingem într-o judecată ceva extramintal. Desigur că această eroare este o iluzie naturală căreia îi suntem supuşi, deoarece suntem fiinţe înzestrate

cu corpuri ce dispun de simţuri a căror eficacitate pare să ne arate că într-o judecată ne raportăm la lucruri din afara intelectului când ne sprijinim pe ele, pe simţuri. Sprijinindu-ne pe ele ajungem însă la judecăţi pripite ale căror enunţuri, aşa cum se poate arăta cu uşurinţă, nu pot să reziste îndoielii.

Deoarece enunţuri false de acest fel nu îşi au temeiul în contingenţa unei autodiscipline subiective ce lipseşte, ci într-o stare naturală a constituţiei noastre care este determinantă, el vrea împotriva acestui fapt să ajungă la o certitudine necondiţionată. Poziţia specific carteziană nu este alta decât cea de a adopta o poziţie ce se opune naturii. Aceasta se arată în faptul că el exagerează îndoiala. El nu pune doar la îndoială experienţa senzorială prin raportare la ceea ce se ştie – acesta este argumentul tradiţional – dar şi evidenţa lăuntrică a posesiei nemijlocite a impresiilor corporale, aceasta cu referire la vis, de care am fost înşelat deja ca fiinţă corporală. În sfârşit, el pune la îndoială şi evidenţa corelaţiei interne a unor elemente simple, nemateriale în ipostaza aritmeticii şi geometriei, aceasta referindu-se la ceea ce provine din cele auzite, adică este o opinie străveche (*vetus opinio*), opinia că ar exista un *genius malignus* a cărui putere de convingere îmi creează evidenţa a ceva ce este departe de a prezenta o stare de lucruri aşa cum este potrivit naturii sale.

În această poziţie opusă naturii cel ce meditează se sprijină pe o simplă opinie cu ajutorul căreia pune la îndoială caracterul demn de încredere a ceea ce se crede. El împinge, în *Prima Meditaţie,* până la limită presupunerea omenească ce nu este asigurată, radicalizează fantasarea simplei opinii şi anume împotriva a ceea ce acceptă drept de la sine înţeles cei ce sunt ataşaţi de opiniile comune.

Poanta aparte este în acest caz aceea că incertitudinea trebuie să fie ultimul cuvânt dacă ar avea dreptate cei ce afirmă că certitudinea cunoaşterii noastre depinde de alcătuirea obiectelor exterioare, dacă ne-am orienta, potrivit unei formulări a lui Martial Geroults (*Descartes selon l'ordre des raisons*,1953) după ordinea materiei şi nu după ordinea raţională. *Genius malignus* este cel mai înalt reprezentant al unei exteriorităţi ce ne condiţionează, faţă de care suntem neputincioşi în raport cu ceea ce stă în putinţa noastră deoarece el poate să facă cu noi ceea ce doreşte. Această presupunere hiperbolică, ce împinge la limită tot ceea ce este simplă opinie, şi prin aceasta face opinia ca atare să apară drept dubioasă, serveşte cercetării faptului dacă există ceva de felul certitudinii absolute.

Doar acest tip de cercetare justifică în ochii lui Descartes îndoiala radicală. Îndoiala nu este îndreptăţită cu referire la alcătuirea lucrurilor şi a orientării noastre cotidiene în lume, în acest raport ea este chiar şi ridicolă (*risu digna*), va spune Descartes în încheierea *Meditaţiilor* sale (VI, 24). Îndreptăţită este îndoiala doar în relaţie cu o cercetare care îşi este sieşi suficientă ca program teoretic al unei autoasigurări, o cercetare pe care Bernard Williams (*Descartes. The Project of Pure Inquiry*, 1978) a numit-o de aceea o cercetare „pură". Caracteristica ei distinctivă este de a întreba doar cum este posibilă o cunoaştere a lumii despre care se poate spune că este cunoaştere adevărată. Într-o asemenea cercetare nimic nu trebuie să meargă repede; aici avem răgaz. Iar o îndoială disproporţionată nu este nici ea primejdioasă căci, aceasta este întemeierea lui Descartes (*Meditaţii*, I, 11), într-o asemenea cercetare nu este vorba de *res agendae* ci exclusiv de *res cognoscendae*. Trebuie să acţionez, să judec nu trebuie,

cel puţin atunci când această judecată nu serveşte acţiunii omeneşti, ci este orientată spre principiile cunoaşterii adevărate.

Să se reţină că toate acestea sunt dezvoltate din perspectiva unuia ce meditează, ce se mişcă pe terenul erorii şi nu pretinde de aceea să formuleze enunţuri cu valoare obiectivă. Nu se afirmă nici că experienţa simţurilor ne înşală în principiu, nici că starea de veghe şi visul ar fi separabile, nici că propoziţia „2 + 3 = 5" ar fi o propoziţie falsă, nici că ar exista un *genius malignus*, nici că intelectul şi simţurile, ce se amestecă în judecăţile noastre, nu ar putea fi despărţite. Acestea sunt simple presupuneri cu privire la care Descartes va arăta că sunt toate, împreună, false. Dar ele sunt presupuneri făcute angajându-ne în meditaţie, pe care le deosebim de judecăţile ce survin în viaţa de fiecare zi pentru că ele sunt făcute în mod intenţionat de către cel ce meditează şi anume împotriva obişnuinţei cotidiene. Ar trebui, aşa spune Descartes (I, 11), să se abuzeze în mod voluntar de buna credinţă a cuiva şi să iasă la iveală că opiniile obişnuite ar fi pe de-a întregul false şi imaginare. A păşi pe un asemenea drum reprezintă desigur pentru mulţi o pretenţie exagerată. De aceea Descartes a socotit că trebuie să dea descrierea drumului în limba latină, altfel decât în *Discours de la méthode*, pentru ca, aşa cum scrie în *Cuvântul Înainte* al *Meditaţiilor,* capete slabe (*debilora ingenia*) să nu poată de asemenea crede că trebuie să păşească pe el.

Numai pe acest drum se va descoperi însă ceea ce este refuzat capetelor slabe, anume de a înţelege amestecul intelectului şi al simţurilor, formulat cartesian mai apăsat, al spiritului şi corpului, şi de a separa (*abducere*) spiritul de corp, aşa cum spune în Sinopsisul Meditaţiei Întâia.

Această separare, o caracteristică esenţială a filosofiei cartesiene, nu este rezultatul unei reflecţii asupra raportului dintre spirit şi corp. Ea survine mai degrabă doar ca o realizare a spiritului ce se articulează în actul meditaţiei. Cel ce meditează, lăsându-se în voia meditaţiei radicale, descoperă în sine o putere despre care se poate arăta că este una a spiritului deoarece ea nu poate fi înţeleasă pornind de la ceea ce este corporal. Este puterea de a ne împotrivi la tot ce este exterior şi ne amăgeşte cu judecăţi, ce-i drept tocmai exteriorului în înfăţişarea lui cea mai puternică, cea a unui *genius malignus*.

Cu toată puterea sa, pe care o are asupra celui ce meditează, *genius malignus* nu este destul de puternic căci un anume lucru nu îl poate înfăptui. El poate, fireşte, să mă împiedice să ajung la o judecată adevărată despre lucruri; el nu mă poate însă sili să formulez o judecată falsă. Este în puterea mea (*hoc quod in me est*, I, 12) ca să nu accept falsul; mai mult, atât timp cât nu am o certitudine, mă pot abţine de la judecăţi asupra stărilor de lucruri. Tocmai atunci când este confruntat cu un *genius malignus* cu cea mai mare putere ia cunoştinţă cel ce meditează de propria sa libertate, libertatea abţinerii de la judecată, care nu este pasivitate, ci un act voluntar de concentrare asupra lui însuşi. În această fază a cercetării este vorba de o libertate ce nu se extinde asupra judecăţilor cu privire la obiecte, o libertate care este ca atare determinată pur negativ. Dar ea stă, ca element pozitiv, la baza procesului îndoielii însuşi. Căci acesta este provocat, ce-i drept, de eroarea cu privire la alcătuirea obiectelor; ca poziţie subiectivă a actului de a voi, el nu va fi cauzat cu toate acestea de către nimic exterior, nici chiar de un oarecare *genius malignus*. Această instanţă puternică mă lasă, ce-i drept, să mă îndoiesc de

obiecte; ea nu mă constrânge însă nicicând şi niciodată la îndoială. Îndoiala este ceva produs doar de către mine. Această libertate a mea nu este de altfel în nici un fel afectată dacă spiritul rău este înlocuit cu un Dumnezeu bun, aşa cum se întâmplă în *Meditaţia a treia*.

Este experienţa libertăţii acestei activităţi proprii prin care cel ce meditează se asigură de existenţa sa, şi cu aceasta, de o primă stare de lucruri obiectivă. Propria existenţă nu este doar imaginată de el, nici pur şi simplu sugerată de un *genius malignus*, căci el ia cunoştinţă de ea prin propria sa activitate. Fireşte că acea consecinţă pe care o derivă Descartes de aici, şi anume, cea de a putea formula propria sa existenţă drept un principiu (*ergo sum, ego existo*, II,3), are ca premisă o reflecţie asupra acestei activităţi şi, cu aceasta, totodată o distanţare faţă de ea. Şi tocmai această reflecţie ce distanţează este cea care îl determină pe Descartes să numească activitatea eului ce există „gândire" (*cogitare*) şi să formuleze astfel primul principiu găsit cu certitudine, după cum urmează: „*Ego cogito*".

De ce vorbeşte Descartes de „*cogitare*"? De ce nu sunt valabile activităţile „*dubito, ergo sum*" sau „*volo, ergo sum*", activităţi ce au jucat un rol însemnat în câştigarea certitudinii existenţei mele proprii, aşa cum am dorit să subliniez? Descartes foloseşte *cogitare* deoarece cu acest termen el doreşte să exprime că certitudinea pe care o am despre propria mea existenţă este certitudinea faptului că sunt spirit, iar *cogitare* este cea mai corespunzătoare şi, prin aceasta, cea mai generală determinare a spiritului. Ea îngăduie, altfel decât *dubitare* sau *velle* să se cuprindă în mod unitar forme diferite ale confirmării subiective de sine, ca unele ce aparţin spiritului.

În aceasta constă faptul că „*ego cogito*" este un principiu abstract ce a fost dobândit prin reflecţie asupra multiplicităţii activităţilor exercitate de către cel ce meditează. Dacă dorim să formulăm aceasta, ceea ce Descartes face în terminologia tradiţională, aceasta înseamnă că eul care gândeşte este o substanţă sau un lucru (*res cogitans*). Cu aceasta, Descartes câştigă mult în propriii săi ochi. A determina eul ca substanţă îi îngăduie să determine diferite forme de activitate ale spiritului ca *modi*, ca unele ce sunt inerente Eului a cărui determinare esenţială (sau atribut, cum se spunea pe atunci) este gândirea. Acest atribut este esenţial în măsura în care fără el Eul nu poate exista, în timp ce celelalte forme sunt doar posibile sau accidentale, sunt forme fără de care Eul poate exista şi căruia îi aparţin doar în măsura în care sunt *modi* ale atributului lui. De aici se poate însă deduce: certitudinea eului, determinat drept gândire (*ego cogito*), la care cel ce meditează ajunge ca la un principiu, nu este certitudine a eului individual propriu celui ce meditează. Eul, ca prim principiu şi ca unul ce are caracterul substanţei nu este o substanţă individuală. Căci acest Eu, care este în esenţă atribut al gândirii, reprezintă rezultatul unei abstracţii de acele activităţi ce caracterizează în procesul îndoielii, proces descris în Meditaţia Întâia, eul individual ce meditează.

Eul descris acolo, cel care se îndoieşte, nu este un spirit pur, aşa cum este conceput *ego cogito*, ci, bineînţeles, şi o fiinţă corporală care nu a existat doar în tinereţe, ci şi acum în momentul îndoielii; dar el izbuteşte la sfârşitul procesului îndoielii să deosebească între ceea ce este spiritual şi corporal şi să conceapă propria îndoială drept un act spiritual ce nu poate fi înţeles pornind de la ceea ce este corporal. În acest proces, eul recunoaşte în sine, ca

rezultat al îndoielii sale, un element ce nu poate fi redus la corporal şi, ca atare, este separat în realitate de tot ceea ce este corporal. Dar acest element, ce aparţine în mod esenţial Eului, nu constituie întregul Eu, care este individual ca unul ce meditează; el marchează un element al acestuia. Iar acest aspect, înţeles ca spirit în genere nu îngăduie constituirea individualităţii, potrivit căreia un individ va fi diferit de un alt individ şi în spiritualitatea sa.

Abia Leibniz a fost cel care a dezvoltat o teorie consistentă a substanţei individuale. El a înţeles că principiul substanţialităţii trebuie să fie ceva spiritual şi că, de aceea, nu pot exista substanţe pur corporale; el a înţeles, însă, totodată, că principiul poate fi ceva spiritual numai dacă, ca principiu constitutiv al substanţelor individuale, este raportat la ceea ce este corporal, corporal pe care îl percepe într-o măsură diferită. Abia această diferenţă în ceea ce este spiritual (versiunea perspectivistă asupra lumii ca întreg) îngăduie să se deosebească substanţe individuale una de cealaltă. Această reflecţie nu este cu totul străină lui Descartes, chiar dacă la el apare fără teoria perspectivismului.

În Sinopsisul Meditaţiei a doua, Descartes explică că numai spiritele, şi nu şi corpurile, ar fi substanţe individuale. Căci deosebirea unui anumit corp de un altul este doar accidentală, deoarece rezultă din alcătuirea anumitor combinaţii între mişcări înăuntrul lumii corporale în totalitatea ei, ce nu garantează individualitatea acestui corp în lume în întregul ei. De aceea se poate spune despre corp în general (*corpus in genere sumptum*) adică despre atributul întinderii, că este o substanţă faţă de care corpurile singulare sunt pur şi simplu modificările ei. Faţă de acesta, spiritul omenesc (*mens humana*) nu constă din accidente,

care nu ar fi nimic altceva decât modificări ale unui spirit (poate de felul celui conceput de către Averroes). Spiritul omenesc însuşi rămâne mai degrabă ca ceva ce dăinuie, chiar dacă ceva se schimbă la el. Gândirea lui este ceea ce face ca el să nu fie o simplă combinaţie de accidente, ci accidentele pot fi înţelese mai curând drept accidentele sale pe care şi le poate atribui datorită gândirii sale. Descartes înţelege prin accidente sau *modi* ale spiritelor individuale, determinate ca substanţe, activităţile lor spirituale individuale. Acestea se transformă, aşa explică el, atunci când spiritul „priveşte alte lucruri, doreşte altele, resimte altele ş.a.m.d.". O substanţă ce are accidente în acest fel nu poate fi însă substanţa înţeleasă ca un spirit pur, un spirit ce gândeşte pur şi simplu, caracteristică prin care Descartes a determinat „*ego cogito*". Ea este un spirit ce gândeşte ceva ce este în sine ceva distinct şi prin aceasta ceva diferit de gândire pur şi simplu.

Desfăşurarea meditaţiilor reia această reflecţie şi o dezvoltă în modul cel mai strâns. Ea este caracterizată prin aceea că după atingerea primei certitudini, care este cea a Eului, se pune întrebarea ce este acest Eu, care este natura lui. Nu Kant a fost primul care a făcut clar că din caracterul necondiţionat al lui „Eu gândesc" pot fi derivate nu consecinţe îndreptăţite, ci doar paralogistice, cu privire la alcătuirea eului gânditor ca subiect ce există în lume. Ciudată pare la Descartes succesiunea paşilor săi şi anume că demonstraţia lui *quod* (faptul existenţei lui Dumnezeu) precede demonstraţia lui *quid* (ce fel de lucru este). În cazul argumentului existenţei lui Dumnezeu, pe care Kant l-a numit argumentul ontologic, pentru Descartes este valabil inversul: *quod*-ul (faptul de a exista) poate fi derivat doar din *quid*-ul lui (întrebarea cu privire la natura lui

Dumnezeu). Premisa pentru reuşita argumentului este aceea că cel ce face demonstraţia trebuie să aibă mai întâi un concept adecvat al naturii lui Dumnezeu şi doar din acest concept se poate deriva în mod concludent existenţa lui Dumnezeu, dacă ea poate fi derivată în genere.

Potrivit naturii lucrului, Descartes ajunge şi în privinţa spiritului omenesc, în ciuda ordinii inverse, să derive existenţa Eului spiritual pornind de la întrebarea privitoare la natura lui. Descrierea acestei naturi, în cea de a doua Meditaţie, se desfăşoară prin recurs la reflecţiile din prima Meditaţie, reflecţii ce au condus la certitudinea existenţei eului. Cum anume este spiritul omenesc nu este dedus din principiul gol al gândirii pure (*ego cogito*). Mai degrabă, el este descris prin raportare la activităţile înfăptuite realmente de către spiritul omenesc, activităţi din care *ego cogito* a fost dobândit prin abstracţie. Meditaţia a doua, 8: Ce sunt deci eu? Răspuns: „*Res cogitans*". Şi ce este aceasta? Răspuns: „(*res*) *dubitans*, *intelligens*, *affirmans*, *negans*, *volens*, *nolens*, *imaginans*, *quoque* et *sentiens*. Sunt activităţile pe care le-a înfăptuit Eul ce meditează în desfăşurarea meditaţiilor sale. Iar eul este şi un ceva ce îşi imaginează şi simte deoarece cel ce meditează este acela care şi-a imaginat ceva şi a simţit ceva. Este de neconceput că Descartes ar fi putut crede că *imaginari* şi tocmai de aceea *sentire* pot să aibă loc fără corpul omenesc. Ceea ce crede el a fi arătat este că şi modurile de percepere legate de corp ţin de natura spiritului omenesc deoarece şi ele pot fi înţelese drept activităţi spirituale şi stau la temelia unui *cogitare*. Este un *cogitare* ce nu produce aceste forme diferite ale activităţii mintale, dar care poate să reflecteze asupra lor şi prin aceasta le concepe ca aparţinându-i. De

aceea ele pot fi înţelese în terminologia tradiţională drept *modi* ale unei substanţe al cărei atribut este gândirea.

Cu această reflecţie, Descartes face un pas însemnat înainte în întreprinderea sa, cea de a descoperi o certitudine ce nu este doar cea a unui principiu prim, ci cuprinde în sine prin aceasta certitudinea stărilor de lucruri ale lumii. Căci el poate să arate că stări de lucruri sunt legate deja cu principiul „Eu gândesc". Prin formele exercitării sale, *ego cogito* are conţinuturi la care este raportat în mod intenţional în activitatea sa individuală. Există întotdeauna *ceva* care este conceput, dorit, simţit etc. Doar că aceste conţinuturi, ce se oferă spiritului prin mijlocirea diferitelor sale forme, nu pot fi prinse în mod direct şi înfăţişate drept adevărate; ele ar trebui, pentru a vorbi în stilul lui Husserl, să fie puse între paranteze prin abţinerea de la judecată, act prin care ele nu dispar ci sunt prezentate în calitate de conţinuturi spre care subiectul se poate acum întoarce gândind.

Din acestea rezultă pentru raţionalismul lui Descartes consecinţe pe care nu le mai pot dezvolta, ci doar indica. Locul unui program de deducţie din principii îl ia o criteriologie. Criteriul hotărâtor, cu privire la care se poate arăta foarte bine că Descartes îl poate dobândi din certitudinea lui „*ego cogito*" este cel al clarităţii şi distincţiei. El ne oferă un mijloc pentru a judeca enunţuri despre stări de lucruri ale lumii în ceea ce priveşte adevărul lor, un mijloc ce ne îngăduie să distingem între enunţuri adevărate şi enunţuri false. În aplicarea acestui criteriu, subiectul cunoscător este dependent de instanţe ce nu decurg doar din *ego cogito*. Pentru a se sprijini pe ele, el are nevoie mai degrabă de meditaţii separate. Pentru judecăţi sigure despre esenţa lucrurilor exterioare criteriul este *veracitas dei* (a

treia Meditaţie), pentru judecăţi sigure cu privire la existenţa lucrurilor exterioare propria sensibilitate senzorială (a şasea Meditaţie). Dar şi după ce bunătatea lui Dumnezeu a luminat întunericul erorii mai există, şi nu în cele din urmă, încă un factor de tulburare a liniştii, factor ce apare în Meditaţia a patra; el este, ca şi în Meditaţia întâia, subiectul care în ciuda criteriului câştigat al clarităţii şi distincţiei judecă în mod pripit. Lucrurile se prezintă ca şi cum pentru eroare ar fi făcută responsabilă pur şi simplu o lipsă subiectivă de disciplină, situaţia în care subiectul ce judecă lasă frâu liber unei voinţe nu îndestul strunite de raţiune. Dar este vorba aici, dimpotrivă, de o subiectivitate ce nu este exterioară lucrului. Căci Descartes arată că unei judecăţi cu privire la o stare de lucruri trebuie să-i preceadă un act de voinţă şi, prin aceasta, o poziţie subiectivă ce face necesar să ne decidem pe baza datelor ce ne sunt puse la dispoziţie atunci când formulăm o judecată proprie. Pentru această decizie avem un criteriu al certitudinii care ne ajută în mod sigur dar care, totodată, nu ne poate pune la adăpost de primejdia de a judeca în mod pripit, căci noi ne raportăm în gândire la stări de lucruri asupra cărora nu poate să existe o claritate ultimă. În cele din urmă, acesta este temeiul pentru faptul că în gândire noi nu putem să dispunem de corpul nostru la fel ca şi cârmaciul de corabia sa (Meditaţia a şasea, 13), ci suntem legaţi de el într-un fel asupra căruia nu există o asemenea claritate.

Soluţia lui Spinoza de a presupune aici o paralelitate a desfăşurărilor, pentru ale căror rezultate performanţele subiectului nu pot fi în genere revendicate, nu este o soluţie pentru Descartes. Căci el nu putea avea nici o certitudine cu privire la principiul transsubiectiv al unei asemenea paralelităţi. A ne sprijini pe un Dumnezeu cu atribute dis-

tincte poate fi doar un mijloc auxiliar căruia putem să-i acordăm în cel mai bun caz încredere. Desigur că actul de a te încrede a fost în ochii lui Descartes, altfel decât în cei al lui Spinoza, un act nefilosofic. Căci pentru Descartes forma de raţionalitate posibilă pentru oameni era una îndatorată meditaţiei subiective, una ce rămâne împovărată de nesiguranţă. O dată cu înlăturarea îndoielii, el poate indica un drum pe care se poate apuca pentru atingerea unei certitudini cu privire la corelaţiile lumii, dar el nu poate afirma că o dată cu încheierea meditaţiilor ar fi ajuns la sfârşitul acestui drum.

Că Descartes însuşi ar fi crezut că aceasta ar fi ceea ce noi, nepoţii, vom putea pătrunde vreodată nu îndrăznesc, fireşte, să afirm.

Traducere din germană de
Mircea Flonta

DESCARTES. ÎNŢELEGEREA LUMII CA FABULĂ

Ştefan Afloroaei

Un prea cunoscut portret al lui Descartes este însoţit de cuvintele *Mundus est fabula* (lumea este o fabulă).[1] Nu ştiu cât a fost luat în seamă faptul că aceste cuvinte urmau să devină emblematice pentru experienţa pe care Descartes însuşi a făcut-o. Însă ele surprind pe oricine cu austeritatea lor şi deopotrivă cu acea gravitate simplă ce le este proprie. Stăruie în ele un anume laconism, o sărăcie premeditată a celor spuse, lucru care te obligă să treci dincolo de înţelegerea lor literală.

Cuvintele amintite, anume că lumea este o fabulă, pot fi întâlnite în multe alte locuri din Descartes.

Uneori, această idee solicită din partea autorului schimbări importante în limbajul folosit. De exemplu, în scrierea *Le Monde*, V, Descartes anunţă intenţia de a ascunde o parte a discursului său în invenţia unei fabule, ca

[1] Cf. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, II, Les Éditions de Minuit, Paris, 1973. «Un portret de Jean-Baptiste Weenyx, ce se poate vedea după ani la Muzeul din Utrecht, propune o figură singulară a lui Descartes. Capul înclinat, puţin întors în spate, pare să fi ieşit dintr-un vis şi, pe o carte deschisă pe care o ţine filosoful, sunt scrise trei cuvinte enigmatice: *Mundus est fabula.* E uşor a reduce enigma la proporţiile unei simple ghicitori. E posibil totodată să te întrebi asupra *fatum*-ului acestei fabule al cărei alt nume este lumea însăşi» (p.66).

în felul acesta totul să apară mai puţin plicticos pentru cititor. [2] Nu după prea multe pagini, ultimele rânduri ale capitolului VII revin la acelaşi gând. Ni se spune că o percepţie mai adecvată a celor înfăţişate de el face necesară întrebuinţarea în egală măsură a umbrei şi a luminii. Încât, descrierea în continuare a lumii va fi făcută ca şi când singurul scop ar fi acela de a povesti o fabulă. [3] Imaginea îl urmăreşte îndelung, fiind mereu amintită în scrisorile sale, cum este cea din 25 noiembrie 1630 către abatele Mersenne. Mărturia de acolo, anume că ideea de fabulă a lumii îi convine prea mult ca să nu-şi ducă la capăt proiectul, se resimte şi în altele, avându-l de confesor pe acelaşi Mersenne. [4] De multe ori Descartes va spune simplu „ma fable“ şi „mon monde“. [5] Călătoria imaginară într-o lume propriu-zis a sa îi procură satisfacţii pe care le mai încearcă, aşa cum singur scrie în *Discurs* [6], doar în rătăcirile sale libere şi în lectura unor fabule sau povestiri.

Reprezentarea ce îl frecventează în dese rânduri şi ce pune treptat stăpânire pe mentalul acelui timp ne propune să înţelegem această lume ca o fabulă sau ca o reprezentaţie dramatică. Termenii apropiaţi pe care îi aflăm, în literatura aceluiaşi interval, sunt cei de „dramă“ sau „dramaturgie“, „povestire“, „teatru al lumii“, „istorie“sau „imagine“. În *Discurs asupra metodei*, de exemplu, ni se

---

[2] **René Descartes**, *Le Monde* (*ou Traité de la lumiére*), in Descartes, *Oeuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Cerf, Paris, tome XI, 1909, p. 31.

[3] *Ibidem*, p. 48.

[4] Cf. **René Descartes**, *Oeuvres*, éd. cit., publiées par Charles Adam et Paul Tennery, tome I (*Correspondance*), 1887, p. 179.

[5] *Ibidem*, pp. 179, 254, 263, 270, 304, 322 şi 518.

[6] *Ibidem*, p. 199.

spune că întreaga scriere poate fi luată ca o istorie sau ca o fabulă, cu situaţii dintre care unele pot fi urmate iar altele nu, fără ca tot ce ni se înfăţişează acolo să ne afecteze. [7] Nu mă voi opri, în cele ce urmează, la un posibil înţeles pe care Descartes îl acordă termenului de fabulă. Şi nici la prezenţa acestei reprezentări în literatura europeană din jurul anului 1600. Astfel de chestiuni au fost deja urmărite într-un alt loc. [8] Mult mai interesante îmi apar acum câteva din efectele reprezentării în discuţie asupra discursului metafizic modern.

Una din consecinţe priveşte însăşi situaţia conştiinţei noastre şi – cu aceasta – a eului discursiv. Este vorba de acea instanţă care, aşa cum ştim, centrează şi susţine până la urmă un întreg edificiu discursiv. Există de fiecare dată o instanţă ce polarizează conceptele, imaginile şi argumentele unui discurs. Când termenul de lume (*mundus*) semnifică un orizont deja instituit, inaugurat printr-o decizie cum este cea divină, atunci conştiinţa omului nu mai deţine nici un fel de privilegiu. Distanţa dintre eul nostru şi cel discursiv ajunge atunci enormă, imposibil de redus în vreun fel. Nu se va putea spune, cu privire la gândirea noastră, că este esenţială fenomenului numit lume.

---

[7] **René Descartes**, *Discours de la Méthode*, Introduction d'Alain et Paul Valéry, éd. par Samuel S. de Sacy, Gallimard, Paris, 1970, p.20. „Mais ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espére qu'il sera utile à quelques-uns sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise".

[8] Cf. **Ştefan Afloroaei**, *Ipostaze ale raţiunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, pp. 29-95.

Când însă lumea semnifică ceva care se constituie doar în prezenţa noastră, eul devine esenţial acestei constituiri. Cu alte cuvinte, dacă lumea este văzută ca o fabulă sau o reprezentaţie, nu mai poţi în nici un fel să faci abstracţie de conştiinţa pentru care lumea însăşi există. Orice fabulă presupune un *ego fabulator,* aşa cum orice reprezentaţie dramatică presupune un scenariu sau un protagonist al ei. Dintre moderni, Hegel a sesizat perfect acest lucru. Referindu-se la Descartes, el scrie că în filosofia acestuia „conştiinţa /de sine/ este un moment esenţial al adevărului". Cu alte cuvinte, într-o filosofie cum este cea a lui Descartes „gândirea este liberă pentru sine să decidă ce anume este valabil, ce anume trebuie să fie recunoscut". [9] Hegel face această constatare cu o bucurie pe care nu şi-o ascunde deloc. [10] Alţi interpreţi de mai târziu însă, precum Foucault sau Derrida, vor vedea în gestul cartesian un fapt cu urmări filosofice destul de grave, anume impunerea unui discurs egocentric sau, eventual, logocentric. Acest fenomen ar fi dublat, în gândirea modernă occidentală, de un fel de dictatură a raţiunii sau a intelectului.

Revin însă la cele spuse mai sus, anume că atunci când lumea este înţeleasă ca o reprezentaţie sau o fabulă, prezenţa eului conştient de sine ajunge cu totul decisivă. În discursul lui Descartes, acest eu se determină, cum ştim, ca

---

[9] Cf. **G. W. Fr. Hegel,** *Prelegeri de istorie a filosofiei,* II, traducere de D. D.Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1964, pp. 403-404.

[10] „Putem spune că aici suntem /din nou/ acasă şi să exclamăm: *iată uscatul*! asemeni corăbierului după o lungă peregrinare pe marea furtunoasă. Descartes este unul dintre oamenii care au început din nou, cu toate de la capăt, şi o dată cu el începe cultura, gândirea epocii moderne" (p.).

ego cogito. El numeşte iniţial un spectru întreg de acte, deopotrivă *a gândi* şi *a simţi*, *a percepe* şi *a imagina*, *a voi* şi *a crede*, *a afirma* şi *a nega*, *a dori* şi *a înţelege*. [11] *Cogito*-ul se delimitează deopotrivă prin raportare la ceea ce îi este străin, adică la corpul nostru şi la cele exterioare nouă. În cele din urmă, el se determină pe sine faţă de altul, adică faţă de Dumnezeul cel viu al părinţilor creştini. Or, lumea se constituie exact pe această axă ce leagă *ego cogito* cu însuşi Dumnezeu. Altfel spus, lumea se face prezentă ca un vast fenomen, în dependenţă irevocabilă de ceea ce la Descartes apare asemeni unui *ego fabulator*. Dar un lucru asemănător se poate spune şi cu privire la obiectul gândirii ştiinţifice. Cum observă J.-L. Marion, obiectul ştiinţelor „nu /mai/ acoperă acel *on* luat în fiinţa sa, nici *ontos on*, ci numai fenomenul bine (sau rău) fondat-lumea fabulei, şi uneori fabulată, ce permite a reconstrui, cu forţa modelelor mecanice, metoda însăşi în *Eseurile* sale". [12] În orice fel am privi-o, filosofic sau ştiinţific, lumea devine o reprezentaţie sau un vast scenariu. Din compunerea ei nu mai lipsesc în nici un fel măştile şi rolurile, iluzia şi disimularea.

Actul îndoielii pe care Descartes îl solicită de la bun început poate fi acum într-adevăr justificat: el se justifică prin chiar felul în care se constituie fenomenul numit lume. Dacă lumea în care ne situăm nu ar fi văzută ca un teatru ci, dimpotrivă, ca o lume deja dată, îndoielile noastre ar fi perfect inutile. Mai mult chiar, *cogito*-ul de care vorbeşte Descartes ar întreţine un raport contingent cu lumea şi

---

[11] Cf. **René Descartes**, *Meditationes de prima philosophia*, II, traducere din limba latină şi note de Constatin Noica, Bucureşti, 1937.

[12] **Jean-Luc Marion**, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, seconde édition, J. Vrin, Paris, 1981, p. 192.

nicidecum unul esenţial. Cred că întreaga dezbatere carteziană cu privire la îndoială, cogito şi metodă se justifică doar atâta vreme cât supoziţia lumii ca fabulă este în întregime asumată de gândirea sa.

Sunt tentat să pun în legătură această supoziţie, anume lumea ca fabulă, cu ceea ce va înţelege mai târziu Kant prin termenul de fenomen. Pentru Kant, cum ştim, un anumit fenomen devine posibil numai dacă sunt active formele sensibilităţii şi ale intelectului nostru. La fel se întâmplă şi cu ceea ce Kant numeşte lume a unui fenomen: aceasta se constituie doar în prezenţa conştiinţei în genere. Dar lumea ca atare, în sine, nu este un fenomen şi – exact din acest motiv – despre ea nu se poate spune că *este*. Ci urmează a fi înţeleasă doar ca o idee a raţiunii, ca un principiu regulativ în cunoaşterea şi în faptele noastre. Hegel, mai târziu, ne va descrie lumea ca o recunoaştere de sine a spiritului însuşi. Iar Schopenhauer o determină ca reprezentare, adică *Vorstellung*, dar a unei voinţe originare şi nedeterminate în ea însăşi. Cum vedem, este posibil ca supoziţia carteziană să-şi fi aflat un mediu convenabil dezvoltării sale mai curând în metafizica germană decât în cea insulară.

Există însă şi o altă consecinţă importantă pentru cel care-şi asumă înţelesul lumii ca fabulă sau reprezentaţie. În tratatul *Le Monde,* chiar în prima parte, ca şi în *Discurs*, V, întâlnim ideea unei creaţii libere, oarecum gratuite, a lumii ce atare. Deopotrivă, Descartes vorbeşte despre existenţa unor „spaţii /multiple şi/ imaginare“, în care până la urmă totul ar fi posibil. Această lume în care ne situăm, oricât de vag am delimita noi conceptul ei, apare lui Descartes ca una dintre lumile posibile. Mai precis, ea îi apare ca o lume alternativă, una doar din versiunile reale ale existenţei. Sau, cum ne spune la un moment dat, ea se înfăţişează ca

un extins spectacol. Iar omul nu este, în consecinţă, decât spectatorul acestui scenariu al lumilor alternative.

Gândind însă în acest fel, înţelegem că relativitatea celor existente duce, pentru Descartes, mult mai departe. Cum am văzut deja, nu putem vorbi de o lume în sine sau cu totul străină nouă, ci doar de ceea ce se constituie în felul unui fenomen. Acum se face încă un pas şi aflăm că nu întâlnim niciodată o singură versiune a lumii, ci cuprinsul unor multiple lumi. Tocmai în acest sens fenomenul numit lume este situat şi mai mult sub semnul relativităţii, ca şi cum categoria relaţiei ar domina aproape nelimitat gândirea omului modern. Paul Valéry constată, într-o prefaţă la una din ediţiile Discursului cartesian [13], că întreaga lucrare aduce izbitor în faţă tocmai prezenţa celui care scrie. Asemeni unui regizor, el nu poate fi în nici un fel absent din ceea ce ne înfăţişează Descartes. La fel se întâmplă însă şi cu fabula întregii lumi consemnate: totul este pus în relaţie esenţială cu cel care gândeşte şi care deopotrivă descrie starea de lucruri existentă.

Ideea cartesiană a lumilor alternative diferă mult de ceea ce întâlnim noi în ontologia târzie a secolului XX. Nu e vorba de simpla posibilitate a mai multor lumi şi nici de multiplul lumilor imaginare sau ideale. Descartes riscă mult mai mult decât am putea noi crede, întrucât nu plasează multiplul lumilor doar într-un spaţiu logic sau în unul pur mental. Observă din timp acest lucru un subtil exeget al său, anume Foucher De Careil. [14] Ceea ce

[13] **René Descartes**, *Discours de la Méthode,* Introduction d'Alain et Paul Valéry, ed. par Samuel S. de Sacy, Gallimard, Paris, 1970, p.14.

[14] **A. L. Foucher De Careil**, *Introduction sur la méthode de Descartes*, in *Descartes, Oeuvres inédites,* A. Durand, Paris, 1859, pp. L, LII.

Descartes numeşte realitate se constituie prin raportare constantă la *cogito*. Tocmai de aceea nu se mai poate vorbi în discursul cartesian de o lume simplu reală, pe de o parte, şi de o alta doar posibilă, pe de altă parte. Oricare din lumile posibile pe care noi le gândim deţine şi o anumită realitate. Mai clar spus, graniţa dintre real şi aparent se estompează destul de mult, încât aparenţa impune o anumită realitate iar realitatea acceptă ea însăşi o latură aparentă [15]. Termenul potrivit acum pentru ceea ce dă substanţa acestei lumi este cel de realitate aparentă. Şi probabil, nu mai puţin, cel de aparenţă reală.

Ne înşelăm dacă vom crede că Descartes, gândind în acest fel, dă expresie unui spirit prin excelenţă modern. Termenul de „închipuire" (*cogitatio* sau *vis imaginativa*), frecvent folosit în *Meditationes*, numeşte altceva decât o ficţiune sau iluzie, altceva decât o vedenie subiectivă. El comunică secret mai curând cel de „idee-imagine" sau „fantasmă". Poţi crede, cum scrie Foucher De Careil, că Descartes „nu era departe de a admite ideile-imagini, inter-

---

[15] În câteva rânduri Descartes spune pur şi simplu că nu mai are nici o importanţă dacă lumea la care noi ne referim este sau nu reală. Nu realitatea ei importă acum (adică în intervalul baroc al culturii occidentale), ci alte date, mai curând o posibilă ordine a ei sau o minimă justificare prin ceea ce suntem singuri în stare să gândim. Probabil că prin Kepler, Descartes şi alţii o formă nouă de pitagoreism se substituie gândirii categoriale, de tradiţie aristotelică, a Şcolii.

Redau în această privinţă un singur loc din *Meditationes*, I: „Prin urmare, n-am trage poate o încheiere greşită de aici spunând că... aritmetica, geometria şi altele de acest soi, care nu tratează decât despre lucrurile cele mai simple şi cu totul generale, îngrijindu-se prea puţin dacă ele se află ori nu în realitate, închid în sânul lor ceva sigur şi temeinic" (p. 15, în traducerea din 1937 datorată lui Constantin Noica).

mediare între spirit şi obiecte, un fel de resurecţie puţin cunoscută a fantomelor scolastice, al căror nume chiar, *fantasmata*, se găseşte aici la Descartes“.[16] Aşadar, în spa-

---

[16] **A. L. Foucher De Careil**, *Introduction sur la méthode de Descartes*, in *Descartes*, *Oeuvres inédites*, A. Durand, Paris, 1859, p. L. A se vedea şi Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484,* Editura Nemira, Bucureşti, 1994. „Sub numele de *phantasia* sau simţ intern, spiritul sideral transformă mesajele celor cinci simţuri în *fantasme* perceptibile sufletului. Căci acesta nu poate sesiza nimic care să nu fi fost convertit într-o secvenţă de fantasme; pe scurt, el nu poate înţelege nimic fără fantasme (*aneu phantasmatos*). În latineşte, Wilhelm von Moerbecke, traducătorul lui Aristotel, redă acest pasaj prin: *Numquam sine phantasmate intelligit anima* (sufletul nu înţelege niciodată nimic fără fantasme). Iar sfântul Toma îl foloseşte aproape literal în *Summa theologicae*, a cărei influenţă a fost imensă în veacurile următoare: *Intelligere sine conversione ad phantasmata est* (*animae*) *praeter naturam* (înţelegerea fără recursul la fantasme este /pentru suflet/ în afara naturii sale). Simţul interior, *sensus interior* sau simţul comun aristotelic, devenit o noţiune indisociabilă nu doar scolasticii, ci şi întregii gândiri occidentale până în secolul al XVIII-lea, îşi va păstra încă toată importanţa la Descartes, pentru a apărea, poate ultima oară, în primele pagini ale *Criticii raţiunii pure* a lui Kant“ (pp. 25-26). Acelaşi interpret se va întreba într-un alt loc dacă avem de-a face sau nu cu autori într-adevăr moderni. „Erau ei reprezentanţii unei lumi noi ? Dacă da, nu era cu certitudine vorba de lumea ce avea să vină, după cum nici filosofia lor nu era o „filosofie modernă“(p. 254). Simpatia lor pentru farsa rosicrucienilor (bine divulgată de F. A. Yates, în *La lumière des Rose-Croix,* Paris, CELT, 1978, pp. 144-148) nu trebuie deloc ignorată. Asemeni lui Kepler, Fludd sau Bacon, Descartes „refuză să se supună complet pietăţii religioase, reformate şi continuă să-şi caute sursele de inspiraţie în cultura Renaşterii“ (p. 271). Ideea unor analogii esenţiale şi a comunicării între cele perfect diferite află în Descartes un serios susţinător.

ţiul unei fabule, realitatea nu se mai desparte ferm şi definitiv de non-realitate. Dimpotrivă, una o atinge pe cealaltă şi o contaminează în chip esenţial. Dar la fel se întâmplă şi cu alte dualităţi cărora adesea căutăm să le separăm termenii: *adevăr* şi *fals*, *bine* şi *rău*, *veghe* şi *vis*.

În cea de-a doua Meditaţie, când Descartes invocă prezenţa „geniului rău", ni se aminteşte că această putere duce la limită tocmai non-separaţia celor ce în chip firesc sunt opuse. Geniul rău amestecă în aşa fel realul cu non-realul, binele cu răul şi adevărul cu falsul, încât nu mai poţi şti ce anume ai în faţă: te vezi în carne şi oase şi poţi totuşi crede că, de fapt, nu exişti; aduni 2 şi cu 2 şi nu mai poţi spune sigur că fac întotdeauna 4. Exact în această operaţie excelează geniul rău, anume în abilitatea cu care substituie – absolut arbitrar pentru noi – adevărul ficţiunii şi ficţiunea adevărului.[17] Dar totul se întâmplă astfel întrucât, prin chiar constituţia acestei lumi, realul şi non-realul comunică în modul cel mai intim. Or, acest lucru este posibil doar în spaţiul unei fabule sau al unei reprezentaţii.

Am avut în vedere, în cele expuse aici, doar două dintre consecinţele înţelegerii lumii ca fabulă la Descartes. Una din ele priveşte, cum am văzut, situaţia eului discursiv, în sensul că acesta devine esenţial fenomenului numit lume şi îşi vede astfel oricând justificat actul îndoielii. O a doua consecinţă priveşte fenomenul ca atare al lumii, în

---

[17] „Şi de unde ştiu că el n-a făcut astfel încât să nu existe de fel pământ, nici cer, nici lucru întins, nici figură, nici mărime, nici loc, şi totuşi acestea să nu fie altfel de cum socotesc câteodată că alţii se înşală cu privire la acele lucruri pe care ei cred că le ştiu în chip desăvârşit, la fel, de unde ştiu că n-a făcut astfel încât să mă înşel ori de câte ori adun doi cu trei, sau număr laturile pătratului, dacă se poate închipui ceva mai uşor" (*Meditaţii*, II, p. 16).

sensul că acesta cunoaşte o dublă relativitate: el se face prezent doar relativ la *cogito* şi, deopotrivă, doar relativ la o altă lume posibilă. Ceea ce înseamnă că realul şi nonrealul nu se mai pot despărţi clar şi distinct, nu se mai pot separa în chip ferm. Ne rămâne, în acest caz, să acceptăm fie complicitatea lor esenţială, fie prevalenţa contingentă a unuia singur dintre ei.

Există însă şi alte urmări ale aceleiaşi supoziţii, cum ar fi imaginea condiţiei duble a omului, actor şi spectator deopotrivă. Sau ideea „moralei provizorii", despre care Descartes vorbeşte pe larg în *Discurs*, IV. Nu mai puţin, înţelegerea negativităţii (precum *răul* şi *eroarea, fasul* şi *păcatul*) prin chiar situarea noastră între datele extreme, de limită, ale existenţei. În *Meditaţii*, IV, Descartes insistă mult pe ideea că omul se plasează definitiv în interval, adică între fiinţă şi nefiinţă sau între Dumnezeu şi Satan. Dar nu cumva tocmai astfel de idei au condus la înţelegerea lumii ca fabulă sau reprezentaţie? Nu cumva ideile amintite au trezit din nou, în gândirea filosofică de după 1600, reprezentarea lumii ca fabulă sau ca teatru?

Fără a răspunde acum la această întrebare, constat doar că nu ştim niciodată de ce anume este în stare un clasic. Totodată, constat că acel raţionalism cartesian pe care-l invocăm adesea poate fi pus lesne în chestiune. De fapt, gânditorii de felul lui Descartes nu aparţin modernităţii mai mult decât timpului premodern. La fel însă, ei nu aparţin modernităţii mai puţin decât acelui timp care caută acum să se distanţeze serios de modernitate. Exact cei care anunţă o nouă paradigmă de gândire, Descartes, Galilei sau Böhme, ne lasă în timp să înţelegem şi cum anume se poate ieşi din această paradigmă. De altfel, ei sunt cei dintâi care o trădează şi care o percep adesea doar în felul unei alternative.

ARGUMENTELE EXISTENTEI LUI DUMNEZEU. DESCARTES ŞI SF. ANSELM DIN CANTERBURY

Alexander Baumgarten

În vreme ce Leibniz [1] pe de o parte va inaugura în istoria filosofiei, pentru lectura argumentului existenţei lui Dumnezeu din *Proslogion*-ul Sfântului Anselm din Canterbury [2], o prismă exclusiv carteziană, considerând că Descartes ar uza de un argument „împrumutat de la Anselm", pe de altă parte, analiza argumentului anselmian şi a celor două argumente cu care Descartes [3] vizează demonstrarea existenţei lui Dumnezeu par a se contura în maniere diferite şi, în câteva sensuri clare, opuse.

Ne raportăm la două din comentariile care au căutat, cu instrumente diferite, o deosebire a celor două poziţii: cel dedicat de Etienne Gilson [4] raportului dintre argumente şi

---

[1] **G.W. Leibniz,** Nouveauz essais sur l'entendement humain, IV, 10, Paris, Flammarion, 1990.

[2] **Sf. Anselm din Canterbury,** *Proslogion*, ed. „Biblioteca Apostrof", Cluj, 1996.

[3] **Rene Descartes,** *Meditaţii Metafizice*, trad. C. Noica, ed. Humanitas, Bucureşti, 1992.

[4] **E. Gilson,** Études sur le role de la pensée medievale dans la formation du systeme cartesien, Paris, J. Vrin, 1930, pp. 215-223.

analiza lui Jean Luc Marion [5], care propune, la rândul lui, o separare a acestora. Ne propunem în acest context elucidarea a două întrebări în preajma cărora se localizează ambele studii. Întâi, care este natura celor două argumente amintite şi ce fel de presupoziţii (intenţionale) angajează fiecare. Apoi, dacă deosebirea dintre Anselm şi Descartes este una de tradiţie, de mijloace sau numai una impusă de rezultatul obţinut.

Pentru un asemenea scop, ne propunem atingerea unor paşi: 1) înfăţişarea argumentului lui Anselm, luat împreună cu o analiză a aparatului terminologic care este capabil mai mult sau mai puţin să preformeze câteva nuanţe ale argumentării; 2) înfăţişarea celor două argumente ale existenţei lui Dumnezeu la Descartes aşa cum apar ele în Meditaţia a V-a şi mai ales a III-a; 3) cel de-al treilea punct al analizei reprezintă piatra de încercare a oricărei separaţii, în genere, dintre cele două argumentări: răspunsul, atât de discutat de comentatorii [6] operei Sf. Anselm din Canterbury, scris de călugărul Gaunilon din Marmoutiers împotriva *Proslogion*-ului: este acesta unul de factură tomistă? [7] Este, dimpotrivă, un argument valid adus în replică lui Anselm? Este o neînţelegere? Vom încerca să avansăm, în acest punct, o lectură a textului lui Gaunilon în care nu Anselm ci Gaunilon însuşi, departe de a fi un tomist, se raportează la existenţa lui Dumnezeu în-

---

[5] **J.Luc Marion,** L'argument releve-t-il de l'ontologie?, în vol, „Questions cartesiennes", Paris, PUF, 1991, pp. 221-258.

[6] **Al Koyré,** *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme,* Paris, ed. Leroux, 1923; Joseph Moreau, Pour ou contre l'insense, Paris, ed. J. Vrin, 1967.

[7] cf. **E. Gilson**, op. cit. p. 218.

tr-o manieră carteziană avant la lettre; 4) pentru a-i separa într-un fel, a-i uni în alt fel pe Anselm de Descartes, Etienne Gilson „scuză“ pe Descartes, dovedind că acesta nu a întâlnit niciodată în mod real textul lui Anselm; 5) analiza poziţiei lui Jean Luc Marion, care avansează ipoteza [8] unei teologii negative practicate de Anselm, cu scopul de a-l separa de tradiţia „onto-teologiei occidentale“; 6) în ultimul rând, ne vom întreba dacă, dincolo de încercarea celor doi gânditori de a demonstra o existenţă cu necesitate, criticată de punctul de vedere kantian [9], *maniera* lor de a ridica problema este relevantă pentru întemeierea unor tipuri diferite de ontologie.

1. Argumentul Sfântului Anselm

Reluând nemulţumit un tratat scris cu câteva luni mai înainte (*Monologion*), considerând că „acela reprezintă o înlănţuire de prea multe argumente“ [10], Sf. Anselm din Canterbury caută, în anul 1078, să închipuie un argument prin care existenţa lui Dumnezeu să fie demonstrată simplu, arătând că, simultan cu găsirea unui nume potrivit cu conceptul pe care mintea şi l-a fixat relativ la Dumnezeu, se va putea arăta cu evidenţă că acestui concept îi revine şi existenţa în fapt.

---

[8] cf. **J.L.Marion**, op. cit. p. 254.

[9] **Imm. Kant**, *Critica raţiunii pure*, „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenţei lui Dumnezeu“, trad. N. Bagdasar, Bucureşti, 1969, pp. 475-482.

[10] *Proslogion*, 223b5 (n.b.) folosim numerotaţia paginilor ediţiei Migne, vol. 159).

Dacă ar fi decupat din contextul micului tratat, argumentul propriu zis ar urma să fie ratat de lector într-un spaţiu al deducţiei logice pure, străin de intenţia lui Anselm.

Argumentaţia lui poate fi reformulată astfel: Dumnezeu este acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare (*id quo maius cogitari nequit*). A rosti o asemenea expresie înseamnă a înţelege şi deci a avea în minte un asemenea gând. Dar un gând descris astfel are în mod necesar, pentru Anselm, corespondenţă cu o realitate efectivă, altminteri s-ar contrazice pe sine, deoarece un gând cu o corespondenţă în realitate îi va fi întotdeauna superior în ceea ce priveşte „mărimea". Dar ce reprezintă această mărime? În alt sens, eventuala inexistenţă în fapt a celui decât care nu se poate gândi ceva mai mare ar conduce la o situaţie greu de acceptat: s-ar putea ca existenţa numai în gând a lui *id quo*... să accepte statutul de „cuprins" într-un concept – „s-ar sui creatura deasupra creatorului, şi l-ar judeca (*ascenderet creatura supra creatorem*[11] sau, dacă ar fi să ascultăm mai profund de ablativul de relaţie: „şi ar formula judecăţi cu privire la creator", adică l-ar cuprinde în concept).

Survin în acest moment două probleme: ce semnificaţie are în acest context comparativul *maius* (mai mare) şi ce fel de limită este angajată în acest caz de formularea lui Anselm? Pe de o parte, *Monologion*-ul pare a ne da o oarecare indicaţie în acest sens: „Spun însă mare nu ca întindere, după cum este un corp, ci în sensul că este cu atât mai bun sau mai demn cu cât este mai mare, aşa cum este înţelepciunea".[12] Într-un sens însă mult mai precis,

---

[11] *Proslogion*, 228c.

[12] *Monologion*, 174a.

Dumnezeu este văzut în *Proslogion* asemeni unui „conţinător" (*continens*) în măsura în care „pe tine nimic nu te cuprinde, ci numai tu pe toate le cuprinzi" – *nihil enim te continet, sed tu contines omnia.*[13] Dumnezeu este acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare, fără însă să ni se spună că el poate fi gândit, că ar reprezenta ultimul reper al gândirii: dimpotrivă, el este mai presus de orice gândire.[14]

O asemenea susţinere dă de bănuit celor care ar dori să presupună că argumentul vizează o trecere de la conceptul unei esenţe la afirmarea unei existenţe: ceea ce este mai presus de orice gândire nu poate fi înţeles drept concept care cuprinde un obiect. În sprijinul unei asemenea bănuieli sosesc patru argumente:

a) niciodată, în tot cuprinsul tratatului, existenţa lui Dumnezeu nu este supusă unei îndoieli metodice ci dimpotrivă, dialogul se poartă de la un Eu la un Tu viu dar absent.

b) în locul unei îndoieli metodice, Anselm afirmă existenţa unei credinţe prealabile înţelegerii (*fides quaerens intellectum*[15] asemănătoare unui câmp intenţional asumat (*fides* **quaerens...**)

c) „găsirea" argumentului este povestită tensionat, iar accentul textului cade pe coincidenţa momentului renunţării la căutare cu găsirea însăşi.[16] Pe de altă parte, el reprezintă o piedică în găsirea lui Dumnezeu: „întoarce-mă

---

[13] *Proslogion,* 237c 9-10.

[14] *Proslogion,* 235c 2-6.

15 *Proslogion* , 227b.

[16] *Proslogion.,* 224 b-c. Pentru a spune ca Heidegger, momentul găsirii este coincident unei renunţări la „cererea insistentă de livrare".

din mine către tine"– *revela me de me ad te* [17], ca şi cum uitarea de sine ar fi condiţia prealabilă a cunoaşterii unei fiinţe care nu poate fi cuprinsă de cunoaştere.

d) tratatul operează un transfer de la înfăţişarea unei structuri argumentative la istorisirea unei experienţe a căutătorului.

Aceste patru observaţii sugerează faptul că experienţa istorisită de *Proslogion* nu vizează trecerea de la un tip de esenţă, cu necesitate, la existenţa ei corespunzătoare, ci experimentarea unei *răsturnări*: de la conceptul care cuprinde în el însuşi un obiect, Anselm nu face deducţia ci experienţa unei treceri la ceea ce nu mai poate fi cuprins *deoarece* este cuprinzătorul însuşi.

Dumnezeul lui Anselm se află *dincolo* de gândire, în sensul în care aceasta nu îl poate cuprinde, şi este *dincoace* de gândire, în sensul în care credinţa este un orizont prealabil, iar „locul" lui propriu este cel ocupat de gândire, în sensul în care drumul gândirii începe cu conceptul, pentru a avea posibilitatea să renunţe la el într-un cuprinzător maxim.

2. Argumentele lui Descartes

Pentru *Meditaţiile* lui Descartes, se pot socoti două poziţii fundamentale distincte, în contextul *Meditaţiei a V-a* şi respectiv a III-a. Poziţie clasică, demonstraţia din *Meditaţia a V-a* va face obiectul clasic al disputelor lui Leibniz şi apoi Kant, Frege, Russell etc. Ceea ce aduce nou argumentul Meditaţiei a V-a este încercarea lui Descartes

---

[17] *Proslogion.*, 236d3.

de a-l defini pe Dumnezeu prin „conceptul fiinţei suveran perfecte“– *conceptus entis summae perfecti.* Discutând relaţia de atribuire şi capacitatea sinelui de a o percepe clar şi distinct, Descartes se întreabă dacă nu cumva ar putea extrage de aici o probă a existenţei lui Dumnezeu. Răspunsul pare a fi dictat de o analogie: aşa cum o vale urmează în mod necesar muntelui, tot astfel existenţa este legată în mod necesar, ca un atribut, de o fiinţă întru totul perfectă. „Totuşi, celui care priveşte mai atent lucrurile i se arată că existenţa lui Dumnezeu nu poate fi deosebită de esenţa sa mai mult decât esenţa unui triunghi de mărimea celor trei unghiuri ale sale egale cu două «unghiuri» drepte, ori ideea de munte cu cea de vale; aşa încât nu e mai nepotrivit să se gândească un Dumnezeu (adică fiinţa întru totul desăvârşită, căreia să nu-i lipsească nici existenţa, deci căreia să nu-i lipsească o desăvârşire oarecare) decât să se închipuie un munte căruia să-i lipsească valea."[18]

Gândirea existenţei ca o *perfectio*, (înţeles ca *atributio*, ca predicat, ca un ceva care se rosteşte despre altceva) pare să caracterizeze acest argument. Invalidarea lui, sugerată de Leibniz[19] şi împlinită de Kant are la bază amendamentul: existenţa nu poate fi înţeleasă ca un predicat. În acest sens, în mod evident cele două argumente, anselmian şi cartezian, se opun, iar opoziţia lor este suţinută de cuplul antinomic *maius* (Anselm)-*perfectus* (Descartes). Pentru Anselm, „a fi mai mare“ urma realizarea diferenţei dintre

[18] **R.Descartes**, *Meditaţii Metafizice*, V, p. 183-284. Ocurenţe ale aceleiaşi probleme apar în rândurile ce urmează: „... am presupus că el are toate desăvârşirile, de vreme ce existenţa e una dintre ele...“.

[19] **G.W. Leibniz**, Meditaţii cu privire la cunoaştere, adevăr şi idei, în *Dizertaţie Metafizică*, ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 140.

tot ceea ce poate fi cuprins şi de-necuprinsul-cuprinzător, în vreme ce la Descartes, „a fi desăvârşit" revine la a poseda orice atribut pozitiv cu putinţă, inclusiv existenţa, numărată în rândul acestora. Argumentul lui Descartes consideră în mod tacit că Dumnezeu poate fi obiectul unui concept şi că există un drum, posibil de parcus, de la esenţa lui Dumnezeu la existenţa sa.

Un alt argument, mult mai apropiat spiritului anselmian, este cel cuprins în Meditaţia a III-a. Meditaţia începe chiar pe un ton asemănător primelor rânduri din capitolul întâi din *Proslogion*, printr-un îndemn la suprimarea pentru câteva clipe a activităţii simţurilor şi concentrarea asupra unei experienţe a minţii. În plus, este invocată[20] o *lumen naturale*, atât de familiară filosofiei medievale, care să-l ajute în găsirea şi dovedirea existenţei lui Dumnezeu. Asumând ca principiu faptul că întotdeauna o cauză este mai desăvârşită decât efectul, Descartes este pus în situaţia de a se exprima aproape aristotelic: „Cu toate că, eventual, o idee se poate naşte din alta, nu este dat aici un regres la infinit[21], ci până la urmă trebuie să se ajungă la o idee primă a cărei cauză să fie întocmai unui arhetip în care toată realitatea să fie conţinută în chip formal, realitate ce se află în idee doar în chip obiectiv".[22]

A raporta finitul la infinit nu este, nici pentru Descartes, cu putinţă. O fiinţă finită nu poate fi cauza uneia infinte (nu o poate conţine în vreun fel). Descartes înţelege

---

[20] **Descartes,** *ibidem*, p. 264.

[21] Ne gândim aici în mod precis la celebra argumentare a existenţei Primului motor nemişcat (*Fizica*, VIII) şi la formularea clasică a sentinţei aristotelice „este nevoie să te opreşti" – αναγκε στηνατ.

[22] **Descartes**, *ibidem*, p. 265.

de aici că o substanţă infinită are mai multă realitate decât una finită[23], iar substanţa infinită nu poate fi cuprinsă cu mintea. Dimpotrivă, gândirea ei are o anumită anterioritate în raport cu *cogito-ul*, ceea ce răstoarnă perspectiva de receptare clasică a lui Descartes: Dumnezeu pare – aici – a locui orizontul intenţional al reducţiei înseşi la *cogito*! Pasajul ne apare în acest sens frapant: „...îmi dau seama în chip hotărât că e mai multă realitate în substanţa nemărginită decât în una mărginită şi că, prin urmare, percepţia infinitului este, întrucâtva, *anterioară* (s.n.) în mine celei a finitului, cu alte cuvinte *percepţia lui Dumnezeu e anterioară celei de mine* (s.n.)".[24]

Descartes nu pare să facă pasul următor (deşi se afirmă pe sine ca fiind întemeiat de Dumnezeu ca de o cauză) cu care să afirme Dumnezeul cuprinzător a cărui existenţă nu poate fi niciodată un predicat, despre care nu îi este dat să predice şi a cărui „demonstrare" revine cu necesitate la experimentarea limitelor proprii ale intelectului. În loc de Dumnezeu, într-un pasaj ambiguu[25], Descartes declară că îşi resimte propria voinţă „atât de mare, în mine, încât nu ating ideea nici unuia mai mare". Este limpede în

---

[23] O asemenea susţinere, caracteristică spiritului filosofiei moderne, ar fi fost, într-un mediu aristotelic, de neacceptat. Iată ce spune Aristotel în *Despre Melissos, Xenophan şi Gorgias*, 977b-978a: „...într-adevăr fără de limite e nefiinţa... dar fiinţa nu se poate să fie ca nefiinţa..." Iar în *Fizica*, 207 b15-17: „Iată de ce trebuie să credem că Parmenide a gândit mai bine decât Melissos: pentru acesta, nelimitatul e tot una cu totul, pentru celălalt, totul e limitat, deopotrivă cumpănit faţă de mijloc" (trad. G. Liiceanu).

[24] Descartes, *ibidem*, p. 267.

[25] Descartes, *ibidem*, p. 277.

această clipă că analiza istorică trebuie să decidă dacă folosirea lui *maius* în acest caz, atât de asemănător ocurenţelor anselmiene, corespunde unei inspiraţii directe din *Proslogion*, sau dimpotrivă, uneia indirecte. Întrucât acest „argument", în felul lui unul al cauzalităţii, despre care nu se poate susţine deschis nici că este *a priori*, nici că este *a posteriori*, are o înrudire subterană cu argumentaţia lui Anselm, fără a reface toate reperele acestuia.

3. Călugărul Gaunilon: o lectură carteziană a *Proslogion*-ului

Intervenţia călugărului Gaunilon din Marmoutiers[26] facilitează înţelegerea intenţiei viitorului arhiepiscop de Canterbury în mod indirect, prin două din observaţiile pe care le aduce argumentului acestuia şi una din neatenţiile sale stilistice pe care Anselm le semnalează în respingerea sa.[27]

a) Dacă am închipui o insulă căreia să nu-i lipsească nici o desăvârşire, ar trebui să spunem că aceasta există, deşi nu ar fi fost încă descoperită? (Anselm va răspunde[28] că expresia *id quo maius cogitari nequit* priveşte numai pe Dumnezeu, iar orice altă subsumare este ilicită, căci existenţa nu este o perfecţiune între altele).

---

[26] **Răspuns în locul nesocotitului, împotriva raţionamentului din *Proslogion*, scris de Gaunilon, călugăr al Mănăstirii din Marmoutiers, în Sf. Anselm din Canterbury,** *op. cit.*, pp. 59-70.

[27] **Cartea Apologetică a Sf. Anselm dată ca răspuns întâmpinărilor aduse în locul nesocotitului, în Sf. Anselm din Canterbury,** *op. cit.*, pp.71-97.

[28] **Cartea Apologetică**, 253a.

b) Gaunilon susţine că există o singură evidenţă pentru raţiune, un singur gând care nu poate fi gândit ca nefiind, şi acesta nu este Dumnezeu, ci Eul.[29] (Substituţie clasică la Descartes, ea apare la Gaunilon şi este respinsă de Anselm, care plasează eu-l într-un raport de posterioritate şi de contingenţă în raport cu Dumnezeu, a cărui cunoaştere **non-conceptuală** cât priveşte sfârşitul experienţei gândirii, **conceptuală** cât priveşte începutul ei, presupune o uitare de sine)[30].

c) Gaunilon va înlocui, probabil din neatenţie, expresia *id quo maius cogitari nequit* cu expresia *maius omnibus*[31] (acela dintre toate mai mare). Reacţia lui Anselm va fi promptă: a fi astfel încât să nu se poată gândi ceva mai mare este altceva decât a fi cel mai mare dintre toate [32]. Intuiţia lui Anselm este însă mult mai profundă decât această respingere: „Însă nimeni nu poate înţelege în vreun chip pe cel decât care nu se poate gândi ceva mai mare altfel decât ca pe acela dintre toate mai mare“. [33] În apariţia sa, Dumnezeu poartă *marca* apariţiei sale, sursă a iluziei lui Gaunilon.

Gaunilon înţelege, în aceste trei sensuri, argumentul lui Anselm într-o manieră carteziană *avant la lettre*: Dumnezeu primeşte *atributul* existenţei, el este dedus ulterior clarităţii şi distincţiei eu-ului şi reprezintă o esenţă supremă a cărei existenţă s-ar putea, prin consecinţă, afirma.

---

[29] **Răspuns**..., 248a 13-14.

[30] **Cartea Apologetică**..., 253b 14-16.

[31] **Răspuns**..., 246b.

[32] **Cartea Apologetică**..., 254c.

[33] **Cartea Apologetică**...,255c 6-7.

4. Poziţia lui Etienne Gilson

Într-un studiu asupra formării lui Descartes în spiritul gândirii şi terminologiei latine medievale, E. Gilson încearcă să „scuze“ distanţa dintre Anselm şi Descartes printr-o mediere tomistă: şirul prim de obiecţii ale învăţatului Caterus, împreună cu răspunsurile lui Descartes, ar avea ca text de referinţă critica pe care o adresează Sf. Toma din Aquino, în *Summa Theologica* [34], argumentului care susţine că existenţa lui Dumnezeu este cunoscută prin sine şi care, după părerea lui E. Gilson, ar fi inadecvată argumentului lui Anselm. [35] Rezultă de aici că Descartes ar reface intuitiv argumentul anselmian: „En métaphysicien de génie, il a su redecouvrir et restaurer dans sa pureté l'argument de Saint Anselme, à travers la fausse image qu'il en avait sous les yeux.“[36] Distanţa dintre cei doi gânditori se impune totuşi, dincolo de susţinerea lui E. Gilson, cât timp pentru Descartes existenţa reprezintă un atribut, iar Dumnezeul lui Anselm din Canterbury este acela decât care nu se poate cuprinde cu mintea ceva mai mare căci este ceea ce cuprinde tot ceea ce poate fi (gândit). [37]

---

[34] *S. Theol.* I, Q2 al, 2 obiectionem.

[35] **E. Gilson,** *op. cit.*, p. 220.

[36] **E. Gilson,** *op. cit.*, p. 222.

[37] Dincolo de raţionamentul ciudat după care E.Gilson concluzionează asupra identităţii dintre cele două argumente, bazându-se pe genialitatea lui Descartes, teza unei identităţi între cele două argumente este de nesusţinut, dată fiind diferita opinie a celor doi relativ la problema înţelegerii existenţei în maniera unui predicat.

5. Poziţia lui Jan Luc Marion

Deja Alexandre Koyre sugerase[38] în 1923, fapt reluat în 1971 de Jules Vuillemin [39], că ar exista o diferenţă specifică între argumentele lui Descartes şi Anselm, mai întâi, prin orizontul angajat. Jean Luc Marion dă un sens mai precis problemei prin interogaţia – formulată din orizontul unei tematizări heideggeriene – dacă Anselm din Canterbury aparţine, cu argumentul lui, numit de Kant „ontologic", cu adevărat tradiţiei metafizicii occidentale sau dimpotrivă, în domeniul argumentelor existenţei lui Dumnezeu această tradiţie ar fi inaugurată abia de Descartes. Tradiţia metafizică occidentală a argumentului „ontologic" dizolvă, în interpretarea lui J. Luc Marion, pe Dumnezeu într-un concept, apelând la o închipuită esenţă a acestuia care i-ar cuprinde cu necesitate existenţa. Aşa, filosoful francez fixează un criteriu a cărui împlinire ar da dreptul pentru un argument să fie numit „ontologic": el ar trebui „să atingă existenţa pornind de la un concept al esenţei divine" şi „să interpreteze această esenţă ca fiind fiinţa în general, fără restricţie şi în mod universal". Arătând că argumentul lui Anselm nu se acordă cu nici una din aceste ramuri ale criteriului „metafizic", J.L.Marion regăseşte în *Proslogion* o tradiţie ale cărei valenţe ţin în primul rând de faptul că nu există o îndoială prealabilă a existenţei lui Dumnezeu, că natura argumentului (*id quo*

---

[38] **Al. Koyre,** *op. cit.*, p. 193.

[39] **J. Vuillemin**, *op. cit.*, I, 2-4.

maius cogitari **nequit** – s.n.) este mai degrabă **critică**[40] şi mai ales realizează antinomia (inexistentă la Descartes) dintre Dumnezeu şi concept[41]: dacă Anselm nu a pretins o cunoaştere a atributelor lui Dumnezeu[42], dacă nu există o cuprindere în concept a unei esenţe divine, înseamnă că Dumnezeu este de negândit (*inaccesibilis*[43] – spusese Anselm), iar atitudinea teoretică a viitorului arhiepiscop din Canterbury este înţeleasă de filosoful francez ca o **teologie negativă** în care, ca şi succesoare a textelor areopagitice, „il s'agit en effet de voir et connaître dans la non-vision et la non-connaissance le non-voir et le non-connaître lui même qui surpasse vue et connaissance".[44]

Pentru a-l separa de Descartes, Marion declară prezenţa unei teologii negative în *Proslogion*. Opunem unei asemenea teze trei argumente:

---

[40] Şi, în acest sens, Anselm ar fi inatacabil dintr-o perspectivă kantiană, întrucât argumentul lui are o natură critică.

[41] **J.L. Marion**, op. cit., p. 231: „L'argument ontologique, ainsi reconduit à sa pleine dignité spéculative, devient non pas seulement la preuve métaphysique par excellence de l'existence de Dieu, mais la dissolution de l'essence de Dieu dans le concept, ou s'accomplit la métaphysique. L'argument ne devient pleinement ontologique qu'avec la relève (Aufhebung) de Dieu par le concept, qu'avec ce que l'on apprendra peu après Hegel et Schelling à nommer „la mort de Dieu".

[42] **J.L.Marion**, *op. cit.*, p. 234: „...la pensée ne s'ouvre à la question de Dieu qu'en atteignant la limite d'un maximum du pensable... il n'y va de Dieu que là où la pensée ne va plus, du moins par concept. Dieu commence quand cesse le concept."

[43] *Proslogion*, 236a.

[44] **J.L.Marion**, *op. cit.*, p. 254.

a) Anselm vorbeşte despre raportul dintre Dumnezeu şi lume ca de un raport între cuprins şi cuprinzător. Divinitatea îmbrăţişează, aşa cum o mai făcuse şi într-un celebru pasaj aristotelic[45], întreaga natură, iar Anselm foloseşte termeni precum *continens*, sau *capacitas*[46] (putere de a ţine laolaltă întrucât ai apucat ferm).

b) Cunoaşterea lui Dumnezeu nu devine nici o clipă o cale negativă de tipul „nici-nici", iar mărturisirea neputinţei de a depăşi o limită nu devine neputinţa de a o asuma ci doar rugămintea, adresată lui Dumnezeu, de a primi uitarea de sine: „*revela me* **de me** *ad te* (s.n.)- înalţă-mă din mine către tine".[47] Pasajul indică drept sursă originară a experienţei momentul unei uitări de sine, realizate altfel decât prin puterea şi decizia individuală. Uitarea de sine este un prilej în care Dumnezeu poate fi realizat ca experienţă sau nu, însă el nu este un **dincolo** ci un **dincolo-dincoace**, care poate fi cunoscut, dar nu în maniera conştienţei care decide asupra conceptului angajat, care poate fi gândit, dar nu în maniera unui gând. Cunoaşterea aceasta are două momente precise: încercarea de a cuprinde prin concept, care poate declanşa ulterior experienţa cuprinzătorului. Dacă ar fi fost numai ultimul moment, necondiţionat de primul, am fi remarcat prezenţa unei teologii negative.

c) Acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare nu ne arată nici că poate fi gândit, nici că nu poate fi gândit. El se arată, dar o face ca absenţă. Gândul lui Anselm este departe de a numi altceva decât limita gândului. Intenţia *Proslogion*-ului pare să fie aceea a unei experienţe în

---

45 **Aristotel,** *Metafizica*, 1074 b3.

46 **J.L.Marion**, *op. cit.*, p. 240.

47 *Proslogion* 236a.

care cel care caută, întrucât caută, trăieşte experienţa răsturnării de la conceptul care cuprinde la cuprinzătorul conceptului însuşi, moment în care se întreabă, asemeni sfârşitului fiecăreia dintre cele cinci căi ale Sf. Toma, dacă este cazul să recunoască pe Dumnezeu în ceea ce a cunoscut sau nu[48], iar „ochiul omului" îl vede şi simultan nu îl vede pe Dumnezeu, în vreme ce o teologie negativă nu revine la o realizare a simultaneităţii limitei (dincolo-dincoace) ci are mai degrabă nota unui „dincolo", luat în simplitatea sa univocă.

6. Încheiere

Ne aflăm în faţa a două tradiţii diferite, în care, pe de o parte, Descartes propune, în parte, asumarea propoziţiei „existenţa este un predicat", iar Anselm - un gen aparte de experienţă, în care mintea, într-o anumită dispoziţie, chiar afectivă [49], trece de la ceea ce cuprinde în concept la faptul de a fi cuprins şi, în fond, la o asumare a diferenţei ontologice.

Este remarcabil că nici una dintre tradiţii, de fapt, nu demonstrează existenţa lui Dumnezeu. Descartes nu o demonstrează întrucât pretenţia lui – că existenţa poate fi un predicat - este de nesusţinut, nu doar după exemplul talerilor lui Kant, ci chiar şi după exemplul lui Gaunilon, căci existenţa insulei preafericite revine la considerarea existenţei ca predicat. Anselm nu demonstrează existenţa lui Dumnezeu deoarece nu are această finalitate: nepunându-i

[48] *Proslogion*, cap. 26.

[49] *Proslogion*, 224b - c.

existenţa la îndoială, invocându-l ca pe un absent viu, vorbind de nivelul ambiguu al limitei dintre prezent-absent, dincolo-dincoace, cuprins-cuprinzător, se raportează la o experienţă logică mai degrabă realizabilă decât la o existenţă demonstrabilă. Dar ambele tradiţii, chiar dacă nu onorează numele sub care le-a subsumat istoria filosofiei, întemeiază două tradiţii ontologice diferite prin *maniera* lor de a ridica problema existenţei necesare a lui Dumnezeu. Una dintre ele, cea a lui Descartes, revine la un primat a lui „a şti“ asupra lui „a fi“. Cealaltă, gândită în mănăstirea normandă de la Bec în anul 1078, arată un primat a lui „a fi“ asupra lui „a şti“.

CONCEPTUL DE LEGE A NATURII LA DESCARTES

Gheorghe Stratan

1. Introducere

În cultura occidentală, noţiunea de lege este folosită în prezent în trei domenii distincte: religia (pentru legile divine sau morale), dreptul (pentru legile juridice) şi ştiinţa (pentru legile fizice sau legile naturii), toate trei având accepţii diferite, provenind dintr-o rădăcină comună.

Legile divine, morale şi juridice au în comun caracterul imperativ. Membrii unei anumite comunităţi (confesionale, tribale, statale, etc.) **trebuie să se supună** acestor legi (sau porunci); nesupunerea îi expune pe subiecţi pedepselor (divine, morale sau juridice). În general, această categorie de legi este presupusă a fi cunoscută tuturor membrilor comunităţii prin obiceiuri, tradiţii orale sau texte (coduri) religioase sau juridice.

Legile naturii au un caracter diferit, ele aplicându-se restului Creaţiei, lumii non-umane. Natura **se supune** pur şi simplu legilor fizice. În acest domeniu, pedepsele sunt de neconceput. [1] O altă particularitate a legilor naturii este cunoaşterea lor parţială, incompletă şi treptată. Căutarea

[1] Diviziunea dintre diferitele tipuri de legi nu era prea clară în trecut nici din această privinţă: animalele „vinovate" erau pedepsite şi ele.

activă a legilor naturii şi folosirea lor pentru scopurile omului au influenţat hotărâtor dezvoltarea civilizaţiei europene.

Geneza noţiunii de lege fizică a fost determinată de existenţa legilor divine şi juridice. La rândul ei, deşi introdusă de un suveran terestru şi aplicată de slujitorii săi, legea are o origine divină. Acest fapt este ilustrat de binecunoscutul basorelief descoperit la începutul acestui secol la Susa (azi, la Luvru) în care Hammurabi, regele Babilonului, primeşte Legea de la Shamash, zeul soarelui şi al justiţiei. Codul lui Hammurabi reprezintă cel mai vechi exemplu cunoscut de separare completă a legii juridice de legea divină şi poate fi folosit ca un model ideal de ramificaţie a noţiunii de lege a naturii din trunchiul comun al legilor.

Evoluţia ideii de lege a naturii n-a urmat însă această schemă simplificată. S-a produs mai întâi o „reîntoarcere la matcă". Desigur, Codul lui Hammurabi a influenţat Biblia, dar, privit din punctul de vedere al subiectului abordat în lucrarea de faţă, Vechiul Testament pare un pas înapoi, deoarece în acesta din urmă legile juridice sunt amestecate cu cele morale şi religioase. Acest amestec a jucat însă un rol important în geneza noţiunii de lege a naturii. Dacă Dumnezeu a făcut legea de care trebuie să asculte oamenii, el trebuie să fie de asemenea autorul unei serii cărora să li se supună restul creaţiei sale, de la Pământ la stele, de la minerale la plante şi animale. [2]

---

[2] Vezi **Edgar Zielsel**, Philosophical Review, LI, 245 (1942), p. 247 şi **Joseph Needham**, *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, 1954-1974, vol. II., p. 542.

Este un drum lung de la legile biblice până la noţiunea de lege a naturii. Rudimente ale legilor fizice aflăm încă la Archimede, ca şi în diverse referiri indirecte din literatura greco-latină, dar primele legi ale naturii într-un sens apropiat de accepţia actuală provin din secolul al XVII-lea, fiind datorate lui Kepler, Galilei, Descartes, Hooke, Boyle şi Newton. Teoreticianul ideii de lege a naturii a fost Descartes.

2. Teoreticianul legii

Problema legilor naturii este abordată de Descartes în faimosul său *Discurs despre metodă*. Titlul complet al lucrării este *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la Verité dans les sciences. Plus La Dioptrique, les Météores et La Géometrie, qui sont les Éssais de cette Méthode* (Leyden, 1637). După cum se vede chiar din titlu, *Discursul* nu a fost conceput ca o lucrare separată, ci numai ca o introducere programatică la opera sa ştiinţifică. Ulterior, editorii au speculat relativa autonomie a *Discursului,* publicându-l separat. Deoarece Discursul nu este un tratat, ci mai degrabă o declaraţie de intenţii şi o expunere rezumativă de reguli ale gândirii corecte şi deoarece a fost scris în franceză şi într-o manieră accesibilă, această operă a influenţat de-a lungul timpului cercuri largi ale publicului intelectual. Din acest punct de vedere, *Discursul* a jucat pentru autorul său un rol asemănător cu celebrul *Commentariolus*[3] pentru Copernic,

---

[3] *Nicolai Copernici de hypothesibus motuum coelestium a se constitutis Commentariolus,* circulat în manuscris din 1515.

acest rezumat fiind mult mai răspândit şi mult mai mult citit decât opera sa fundamentală, *Cartea Revoluţiilor*.

Descartes foloseşte în *Discurs* noţiunea de lege în trei accepţiuni. Primele două corespund legilor divine şi juridice. Astfel, în cel de-al treilea capitol al *Discursului* putem citi:

Cea dintâi [maximă a codului moral] era să mă supun legilor şi obiceiurilor ţării mele, păstrând cu stăruinţă religia în care m-a hărăzit Dumnezeu să fiu crescut încă din copilărie...[4]

Avem aici o referinţă (implicită) la legea divină şi una (explicită) la legea juridică.

Mai departe, la p. 70, Descartes introduce noua noţiune de lege a naturii:

... am descoperit o seamă de legi pe care Dumnezeu le-a aşezat în aşa fel în natură şi despre care a întipărit astfel de noţiuni în sufletul nostru, încât nu ne mai putem îndoi că au fost respectate cu exactitate de tot ceea ce este sau se face în lume. Cercetând apoi succesiunea acestor legi, mi se pare că am descoperit multe adevăruri mai folositoare şi mai însemnate decât tot ce învăţasem mai înainte sau nădăjduiam să învăţ.

Se poate observa că, în opinia lui Descartes, Dumnezeu nu numai că a aşezat (în originalul franţuzesc *a établies*), a stabilit legi în natură, ci a şi întipărit astfel de noţiuni în intelectul uman. Această caracteristică umană **build in** încurajează demersul descoperirii legilor naturii prin reflecţie metodică. Dacă descoperirea legilor naturii a fost oferită potenţial oamenilor de către Dumnezeu prin

---

4 **René Descartes**, *Discurs asupra metodei*, trad. de C. Totoescu, Ed. Ştiinţifică, 1957, p. 52.

acest **imprinting**, metoda prin care aceste legi pot fi descoperite este oferită de Descartes în *Discurs*. Concepţia lui Descartes privind cognoscibilitatea legilor trebuie examinată cu prudenţă, în pofida optimismului afişat, deoarece, aproximativ în acelaşi timp cu apariţia *Discursului*, autorul îi scria pe data de 17 mai 1638 abatelui Mersenne:

Exiger de moy des demonstrations Geometriques en une matiere qui depend de la Physique, c'est vouloir que je fasse des choses impossibles.

Punctul de vedere cartesian din scrisoarea pentru Mersenne este greu de reconciliat cu acela mai optimist exprimat în *Discurs*. El diferă şi de concepţia lui Galilei, care, deşi nu a folosit niciodată explicit cuvântul de **legge** în contextul cunoaşterii naturii [5], considera că *mecanica îşi are fundamentul în geometrie* şi că, *în conformitate cu obiceiul său, (academicianul nostru) a demonstrat totul prin metode geometrice...*

Nu este clar unde a căutat Descartes cu predilecţie legile naturii, în natura însăşi sau în propriul intelect. O examinare a tratatelor sale ştiinţifice poate oferi un răspuns, cel puţin parţial. Pentru început, să observăm că Descartes descrie acţiunea legilor ca fiind, de la un anumit moment şi într-un anumit grad, independentă faţă de punc-

---

[5] Traducerea în limba engleză a *Dialogului despre ştiinţele noi* datorată lui Salvio şi Crew (1914) îl creditează în mod greşit pe Galilei cu noţiunea de lege a naturii, **law of nature** (p. 12). În pasajul corespunzător din ediţia originală a lui Antonio Favaro, *Opere*, vol. VIII, p. 60, cuvântul **legge della natura** nu există.

tul de pornire al acţiunii (creaţia) şi chiar faţă de Creator, (**Primus Movens**) însuşi .

Acest punct de vedere a fost criticat vehement de Robert Boyle. El contrazicea afirmaţia lui Descartes că materia se poate afla în mişcare în mod independent. Mişcarea trebuia „asistată" de divinitate. Argumentul său în acest sens era că materia nu este suficient de inteligentă ca să se mişte prin ea însăşi. Aici argumentaţia lui Boyle trebuie comparată cu considerentele lui Johannes Kepler, care, în *Astronomia Nova, Liber tres*, cap. 39, renunţase la ideea de intelect al planetei, pornind de la dificultatea pe care acesta ar avea-o în calcularea unei orbite complicate, cum este cea eliptică. Concluzia lui Kepler este obiectivitatea noţiunii de mişcare. [6] Boyle nega însă din acelaşi motiv aplicatibilitatea legilor la toate corpurile lipsite de viaţă (**res extensa**), considerându-le valabile mai ales pentru intelect (**res cogitans**). Opiniile sale sunt cu un pas înapoi faţă de Descartes.

Modelul de univers al filosofului francez mai are însă nevoie încă de Dumnezeu, care trebuie să supervizeze într-un fel mişcarea, printr-o acţiune de conservare a ei, în paralel cu acţiunea liberă a legilor. Comparată cu celelalte noţiuni introduse de Descartes, această monitorizare a naturii are un caracter abstract, acţiunea de conservare divină evoluând treptat către un principiu intrinsec de conservare.

---

[6] În pofida unor oscilaţii („amortizate" în epoca de deplină maturitate), găsim la Kepler şi o concepţie obiectivă privind acţiunea Soarelui asupra planetelor: *...corporalis est virtus, non animalis, non mentalis* (*Epitome*, p. 299).

Pentru a demonstra modul în care acţionează legile naturii, Descartes efectuează un **Gedankenexperiment** la scara întregului univers [7]:

... dacă Dumnezeu ar crea acum în altă parte, în spaţiul imaginar, suficientă materie pentru a compune [o nouă lume] şi dacă ar amesteca în mod divers şi confuz diferitele părţi ale acestei materii, astfel încât să creeze un haos atât de dezordonat cât ar putea vreodată poeţii să şi-l imagineze, iar apoi n-ar face nimic altceva decât să-i transfere naturii obişnuitele sale acţiuni de conservare şi să o lase să se manifeste conform legilor stabilite. [...] Apoi, am arătat cum cea mai mare parte din materia acestui haos trebuie, în conformitate cu aceste legi, să se dispună şi să se aranjeze într-un anumit fel care ar face-o asemănătoare cerurilor noastre...

Dacă Dumnezeu ar repeta altundeva actul Creaţiei, legile sale ar institui o altă lume care ar fi deci identică lumii în care trăim. Acest tablou sugerează mai degrabă termodinamica proceselor reversibile şi chiar o cosmologie alternativă, decât mecanica. Şi chiar dacă structura actuală ar fi să se distrugă (amestecând *în mod divers şi confuz diversele părţi ale acestei materii*), lumea actuală s-ar recrea prin simpla acţiune a legilor. Această idee optimistă privind renaşterea universului este asociată la Descartes cu ideea la fel de optimistă de descifrare a acţiunii legilor asupra lucrurilor materiale (**res extensa**):

Natura lor este mult mai uşor de pătruns dacă sunt observate pe deplin constituite de la început.

---

[7] **Descartes**, *op. cit.*, p. 72.

Descartes pare să înţeleagă în acest fel necesitatea cunoaşterii condiţiilor iniţiale ca o condiţie pentru descrierea proceselor din natură.

Tratarea calitativă a problemei gnoseologice include *determinarea efectelor prin cauze şi stabilirea pe ce căi şi din ce elemente trebuie natura să le producă.* Descartes nu s-a mărginit însă la aspectul calitativ al cunoaşterii. El era convins că se poate atinge cunoaşterea completă a naturii numai cu ajutorul matematicii, pe care a inovat-o, oferind generaţiilor următoare instrumente pentru realizarea acestui demers. El însuşi a încercat să descopere câteva dintre legile naturii; conform programului expus în *Discurs*, Descartes a început cu studiul luminii. Pe vremea când s-a decis să înceapă acest studiu, optica era o disciplină destul de dezvoltată a ştiinţei, cu o istorie îndelungată, atât sub aspectul fizic propriu-zis, cât şi sub aspectul percepţiei luminii.

Lucrarea lui Descartes în acest domeniu, *Dioptrica*, reprezintă o sistematizare a cunoştinţelor, nefiind originală. Meritul *Dioptricei* este stabilirea unui standard ridicat pentru un tratat ştiinţific. Descartes formulează aici legea refracţiei, dar fără a folosi cuvântul „lege". Până şi în *Discurs*, termenul de „lege"nu este adoptat ferm de autor, care oscilează între „lege" şi „regulă". El scrie ... *conform regulilor mecanicii care sunt şi regulile naturii*, deşi, în acelaşi context, el folosise mai înainte termenul de „lege".

Faptul dacă Descartes a descoperit în mod independent faţă de Snellius legea refracţiei este încă disputat; mai important este modul de gândire al filosofului şi învăţatului francez, iar *Dioptrica* demonstrează că autorul era pregătit să caute legile şi în natură, nu numai în propriul

său intelect. Această concluzie este sprijinită şi de lectura *Meteorilor*.

Noţiunea de lege este extinsă în tratatul *Principia Philosophiae*, publicat la Amsterdam în 1644. Cartea, bazată pe matematici, este o expunere sistematică a sistemului filosofic cartesian, începând cu actul creaţiei. După Descartes, lumea creată este alcătuită din două clase de lucruri, **res cogitantes,** (intelecte) şi **res extensae** (corpuri). Lumea fizică este alcătuită din corpuri, caracterizate prin extindere spaţială. Spaţiul este umplut cu materie, iar vidul nu poate exista.

Corpurile se mişcă în spaţiu, iar mişcarea este concepută ca un transport de la un loc la altul, de la un corp la altul, cauza mişcării fiind puterea (infinită) a lui Dumnezeu. Ideea lui Dumnezeu creator al materiei şi cauză finală a mişcării l-a dus pe Descartes la un fel de lege de conservare a materiei şi mişcării. Dacă Dumnezeu, spune Descartes, a pornit **ab initio** să mişte materia pe care a creat-o, atunci el îi conservă mişcarea, aşa cum conservă şi materia însăşi, astfel că în orice moment găsim aceeaşi cantitate din amândouă ca la început.

Aceste afirmaţii despre materie şi mişcare, adevărate preliminarii la legile de conservare ale fizicii, sunt denumite de Descartes principii. Această denumire se păstrează şi în ştiinţa actuală atunci când este vorba despre legile cele mai generale de conservare, ca având o importanţă primordială, teoretică şi practică.

Din principii, Descartes deduce trei legi ale mecanicii, denumite de el legi ale naturii. Acestea sunt, de fapt, două enunţuri ale legii inerţiei, făcute într-o altă formă faţă de cea actuală, mai sintetică, plus o lege privind transmiterea mişcării. În concepţia filosofică a lui Descartes,

natura este redusă la mişcarea (mecanică) a corpurilor. Din acest punct de vedere, mişcarea trebuia să fie cel mai important fenomen pentru explicarea lumii.

Prima lege afirmă că un corp în repaos rămâne nemişcat până ce un agent nu-i modifică starea şi că un corp în mişcare continuă să se mişte dacă nimic nu-l împiedică. Descartes recunoaşte necesitatea unei forţe motrice care să permită mişcarea unui corp într-un mediu rezistent.

Cea de-a doua lege tratează problema traiectoriei mişcării: corpurile au tendinţa să se mişte în linie dreaptă. Mişcarea circulară necesită forţe pentru a menţine corpul pe traiectorie. Aceste afirmaţii, aflate în contradicţie flagrantă cu dogma aristotelică, erau destul de cunoscute la data adoptării lor de către Descartes. Contribuţia sa constă mai ales în sistematizarea cunoştinţelor existente. [8]

Cea de-a treia lege tratează ciocnirile corpurilor, dar lipsa de precizie a noţiunilor, concepţia pur geometrică a mişcării, ca şi absenţa conceptului de masă fac imposibilă formularea de concluzii fizice valabile pentru *schimbul de mişcare* între corpuri.

Descartes merge însă mai departe, elaborând şapte „reguli" secundare privind transmiterea mişcării de la un corp la altul. Unele dintre afirmaţiile sale sunt eronate, iar vulnerabilitatea teoriei sale este consecinţa concepţiei carteziene despre valoarea euristică relativă a deducţiilor logice şi a experimentului. Fără a-i nega valoarea, Descartes nu îi conferă experimentului rolul decisiv de a respinge sau confirma teoria. Experimentul este redus de Descartes la o

---

[8] Pentru o comparaţie cu principiul inerţiei al lui Galilei, a se vedea **Alexandre Koyré,** *Études galiléennes,* Hermann, Paris, 1966, Apendicele B.

interogaţie formală, cu un statut minor faţă de consideraţiile apriorice. Cu puţine excepţii, Descartes reduce fizica la principii matematice. Erorile din „regulile" lui Descartes au fost evidente chiar în timpul său, fiind uşor de descoperit prin experimente simple. [9]

Aceşt fapt are drept consecinţă sărăcirea noţiunii de lege a naturii şi pierderea posibilităţii de a verifica experimental legile.

La stadiul actual al cercetării [10], Descartes pare să fie inventatorul expresiei de „lege a naturii", pe care a folosit-o în filosofia sa naturală ca pe o noţiune fundamentală. Meritul său cel mai important este acela de a fi pus legea în legătură cu matematica. El scria: *Apud me omnia sunt mathematica in natura.* Era o idee comună multora dintre oamenii de ştiinţă din epocă [11], dar la niciunul dintre ei [12] nu a fost probabil atât de ferm exprimată ca la Descartes. El a extins noţiunea de matematică în studiul naturii de la geometrie la algebră, pregătind astfel apariţia noţiunii moderne de lege ca dependenţă funcţională între variabile fizice.

De la principii, la legi şi de la legi, la reguli, există o ierarhie de afirmaţii care are la un capăt pe Dumnezeu, iar

---

[9] Vezi **J. F. Scott**, *The scientific work of René Descartes*, Taylor and Francis, London, 1976, p. 163.

[10] Vezi **G. Stratan,** *The Giving of the Laws*, Publicaţie SISSA, Trieste, ILAS/LL/4/1996.

[11] Cu secole înaintea lui Descartes, **Roger Bacon**, (**Doctor Mirabilis**), scria aproape în acelaşi spirit: *Et harum scientiarum porta et clavis est Mathematica.*

[12] Cu excepţia lui Galileo Galilei, care afirma că natura este o carte scrisă în limbaj matematic.

la celălalt, corpurile. La Descartes, legile naturii sunt deterministe, cauzale şi repetitive. Ele sunt chei pentru înţelegerea naturii.

Matematizarea noţiunii de lege a naturii efectuată de Descartes are, totuşi, un aspect nedorit: ca relaţie matematică, legea fizică trebuie să implice valori exacte ale variabilelor, ceea ce nu este cazul cu mărimile din lumea reală, unde valorile măsurate nu pot fi decât aproximative.

Acest fapt a fost înţeles corect de un alt mare om de ştiinţă din secolul al XVII-lea, care, în multe privinţe a fost complementar lui Descartes. Numele său este Galileo Galilei.

ROLUL ŞI IMPORTANŢA FORMALISMULUI MATEMATIC CARTEZIAN

Dana Jalobeanu

Credem că în ansamblul ideilor carteziene se pot distinge două tipuri de formalism matematic. Primul dintre ele îl vom numi formalism exterior [1], pentru că se manifestă la nivel de limbaj, şi trimite, aşa cum vom vedea, la

---

[1] Pornind de la expresia carteziană după care „matematicile ordinare" „învăluie"din exterior o altă ştiinţă. De exemplu, în *Regulae ad Directionem Ingenii,* în comentariile la regula IV, este vorba de „o altă ştiinţă": „...je n'embrasse rien moins que les mathématiques ordinaires, mais que j'expose une certaine autre science dont elles sont plutôt l'enveloppe que les parties. (în Descartes, *Oeuvres Choisis,* colecţia Classiques Garnier, librairie Garnier, nedatat). Ediţia în limba română, tradusă de Corneliu Vilt dă varianta „nu mă gândesc deloc la matematica obişnuită, ci expun o altă disciplină căreia numerele şi figurile îi sunt mai degrabă veşmânt decât părţi". (Descartes, *Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minţii în cercetarea adevărului,* Editura Ştiinţifică, 1964).

În continuare, voi folosi ambele ediţii, referindu-mă la ele ca „ediţie română", respectiv „ediţie franceză".

ideea construirii unui limbaj matematic univoc şi liniar [2]. Un al doilea tip de formalism l-am numit „formalism interior". Acesta din urmă se manifestă la nivel de structură şi trimite la idealul unei scheme generale, predeterminate, care „structurează" cunoaşterea. Un aspect pe care vom încerca să-l punem în evidenţă este unitatea acestor două tipuri de formalism, unitate care se manifestă în *Regulae ad Directionem Ingenii* ca o încercare de construcţie a unui sistem formal.

I. Introducere

Importanţa formalismului matematic cartezian pentru istoria matematicii nu poate fi subestimată. Rezolvarea problemelor geometrice prin intermediul algebrei, „inventarea" geometriei analitice („coordinativă") definirea „funcţiei putere", introducerea notaţiilor algebrice moderne, reducerea problemelor complexe la diferite tipuri de ecuaţii şi una dintre primele teorii „generale" ale algebrei ecuaţiilor, toate acestea sunt realizări care îi aparţin. Algebra ecuaţiilor, ecuaţiile diferenţiale şi integrale, geometria

---

[2] Atât în *Regulae ad Directionem Ingenii*, cât şi în *Geometria,* există referiri care pot îndreptăţi, după cum se va vedea, bănuiala că Descartes a fost un precursor al lui Leibniz în ce priveşte idealul limbajului universal. Aspectul esenţial în ce priveşte acest tip de limbaj este „liniarizarea" lui (Dennis L Sepper, *Ingenium, Memory Art and the Unity of Imaginative Knowing,* 1993, în Stephen Voss, ed. Essays on the Philosophy and Science of Descartes, Oxford, Oxford University Press).

diferențială, pot fi considerate ca provenind din „revoluția" produsă în matematică de René Descartes. [3]

Dar, importanța formalismului cartezian nu se limitează numai la matematică. Bernard Cohen [4] insistă asupra rolului de model analogic pe care-l atribuie Descartes algebrei. O teză similară susține Vuillemin, care vede în metafizica carteziană o analiză prin extensie a geometriei, văzută ca știință a proporțiilor. [5]

În ordinea definiției lui Cohen [6], Descartes este promotorul unei „revoluții matematice" reușite, dublată de o „revoluție pe hârtie" [7]. Deja în 1619, în martie și noiem-

---

[3] **Bernard I. Cohen** (1985) *The Revolution in Science,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England.

Deși cu o opinie diferită asupra ideii de „revoluție", Carl Boyer, (1967, History of Mathematics) subliniază că „Geometria" lui Descartes este „cel mai timpuriu text matematic pe care un student algebrist din zilele noastre poate să-l urmărească fără a întâlni dificultăți de notație".

[4] Op. cit., pg. 152-153.

[5] **Jules Vuillemin**, *Mathématique et métaphysique chez Descartes*, 1960, Paris, Presses Univ. De France.

[6] Op. cit., pg. 39-50.

[7] Cele patru „criterii"propuse de Cohen pentru aprecierea caracterului „revoluționar" al unei pretinse revoluții științifice sunt:

1 mărturia contemporanilor (din interiorul comunității științifice)

2 urmele lăsate în generația științifică următoare (eventualii discipoli)

3 judecata istoricilor științei

4 tradiția științifică vie, „mitologia"domeniului respectiv.

Pentru Cohen „revoluția carteziană" este cu adevărat „revoluționară" în domeniul matematicii; cât privește însă „revoluția științifică" pe care Descartes pretinde că o realizează, ea rămâne la stadiul de „revoluție pe hârtie" după „discreditarea" sistemului cosmologic cartezian de adepții mecanicii newtoniene.

brie, Descartes pomeneşte în două scrisori despre descoperirea unei „ştiinţe complet noi", care ar rezolva probleme generale (probleme cadru) în matematică, respectiv, de posibilitatea descoperirii „fundamentelor unei ştiinţe uimitoare" [8]. Modelul acestei „ştiinţe noi"este „noua geometrie", cea în care curbe complicate pot fi studiate cu ajutorul ecuaţiilor algebrice simple.

Credinţa într-o „unitate a cunoaşterii" străbate întreaga operă carteziană, de la tratatele nepublicate *Le Monde* şi *Regulae ad Directionem Ingenii*, până la *Principiile Filosofiei* [9]. Contrar interpretării moderne care îl acuză pe Descartes de a fi transformat filosofia într-o teorie a întemeierii cunoaşterii ştiinţifice, adică, până la urmă, într-o auxiliară „metodologie ştiinţifică", intenţiile sistemului cartezian erau să găsească o unitate a cunoaşterii care să pornească de la reformarea atât a ştiinţei cât şi a metafizicii [10]: „...în ochii lui Descartes, filosofia şi ştiinţa sunt în pericol şi au nevoie să fie salvate de critică şi judecăţi incorect fundamentate. Descartes caută deci o nouă filosofie care să acorde un loc central actului cunoaş-

---

[8] Citate de Bernard Cohen, op. cit., pg. 152.

[9] În care se postulează, de exemplu, unitatea fizicii şi a matematicii. „Nici un fel de alte principii nu sunt cerute în fizică decât în geometrie şi în matematica abstractă, şi nici nu merită dorite, pentru că toate fenomenele naturale se pot explica prin acestea", cit. Cohen, op. cit., pg. 158.

[10] Printr-o metaforă medievală în formă, Descartes vorbeşte în introducerea la *Principiile Filosofiei* despre copacul ale cărui rădăcini sunt metafizica, al cărui trunchi reprezintă filosofia şi a cărui coroană este construită din diferite ştiinţe.

terii nu numai în ştiinţă ci, de asemenea, în metafizică şi morală." [11]

Unitatea de reprezentare a acestei „noi ştiinţe" este dată tocmai de unitatea celor două „tipuri" de formalisme care organizează structurarea cunoaşterii.

2. „Formalismul exterior" şi idealul unui limbaj universal în *Regulae*

Metoda carteziană, pusă de istoria filosofiei la originea „modernităţii" a fost analizată cu preponderenţă în forma în care se prezintă ea în *Discurs asupra metodei*. Cu toate acestea, interpretări recente [12], insistă asupra relevanţei pe care o poate prezenta interpretarea *Regulilor utile şi clare pentru îndrumarea minţii în cercetarea adevărului*. Legătura între mai timpuriul tratat *Regulae* [13], şi

---

[11] **Evert van Leeuwen**, (1993) *Method, Discourse, and the Act of Knowing* în S. Voss, op. cit., pg. 224.

[12] van Leeuwen, op. cit., pg. 224: „Only in the last seventy years, it has become clear that the Cartesian method has an even reacher source in the Regulae ad Directionem Ingenii".

În anii '60, Frances Yates face legătura între anumite reguli din acest tratat şi arta memoriei (Yates, 1966, Memory Art). De asemenea, Dennis Sepper, op. cit., insistă asupra importanţei pe care o prezintă acest tratat pentru concepţia carteziană privind unitatea facultăţii cognitive.

[13] Discuţii asupra anului de terminare a acestui tratat, motivelor pentru care se presupune că ar fi fost abandonat, apoi pus totuşi în circulaţie în manuscris, oferă ambii autori citaţi mai sus. Vezi, de asemenea, P. Woolhouse, (1993), *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics,* Routledge, London, pg. 13-15.

Discursul asupra metodei este explicată pe larg de van Leeuwen [14]. Ce ne va interesa în continuare va fi explorarea unei asemănări „formale"care ne-ar putea indica rolul metodei în contextul tipurilor de formalisme detectabile. Fie că preluăm sau nu ceea ce van Leeuwen numeşte „interpretarea curentă", după care regulile metodologice din *Discurs* reprezintă o revizuire şi în acelaşi timp un rezumat al regulilor din tratatul mai timpuriu, există puncte comune între cele două abordări, chiar pe direcţia care ne interesează. Ideea unei metode generale, care guvernează raţiunea [15] şi se poate aplica tuturor ştiinţelor este asociată cu organizarea cunoaşterii pe modelul cunoaşterii geometrice[16].

---

[14] Op. cit., pg. 224-232.

[15] Distincţia între regulile care guvernează **raţiunea** în **Discurs,** şi cele care guvernează **mintea** (traducerea românească vorbeşte de „ingeniu" ca facultate cognitivă superioară a intelectului, ceea ce ni se pare discutabil - nota de la pg. 7, ediţia citată), distincţie pe care van Leeuwen o considera esenţială, ni se pare oarecum atenuată (dacă nu desfiinţată complet) de faptul că în **Discurs,** cele patru reguli apar ca reguli ale **gândirii.**

[16] „Ces longues chaînes de la raison, toutes simples et faciles, dont les géometres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avoient donne occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent de même facon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les deduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si eloignées auxquelles enfin on ne faut pour les deduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si eloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne decouvre". *Discours de la méthode,* în op, cit. (Descartes, *Oeuvres Choisis*), pg. 14-15.

În *Regulae,* la regula a IV-a, privind metoda, Descartes insistă asupra faptului că aceasta este aplicată „instinctiv“ în geometria şi aritmetica antichităţii, ca şi în algebra modernă [17]. Acestea sunt consideraţiile care introduc aprecierile legate de inutilitatea matematicii în sine. Atât aritmetica cât şi geometria practicate separat rămân la nivelul de joc steril, ele sunt doar „produse“ ale adevăratei arte a matematicii. [18] Dar chiar şi sub această formă, ele nu sunt lipsite de importanţă dacă sunt privite în funcţia lor de reprezentare. Căci această matematică formalizată exterioară poate juca un rol important acolo unde este nevoie de ea: la nivelul de limbaj al „metodei“ sau „schemei“ universale de întemeiere a cunoaşterii.

Problema limbajului este introdusă odată cu regula XIII, când, o parte din „dificultatea de a înţelege obiectul“ este atribuită dificultăţii „închise în întrebare“. Cea mai mare parte a dezbaterilor filosofice, remarcă Descartes, sunt dezbateri produse de cuvinte. [19] Însă cerinţa unui limbaj univoc nu este tot ceea ce duce la formalizarea „exterioară“, deşi se poate lega de acest ideal de univocitate dezideratul reducerii la „forma perfectă“, enunţată în comentariile la regula XIII, dar nerezolvată. [20]

---

[17] Op. cit., ed. franceză, pg. 310.

[18] ediţia românească, pg. 20.

[19] „Aceste chestiuni despre nume sunt atât de frecvente, încât, dacă toţi filosofii ar cădea de acord asupra semnificaţiei cuvintelor, atunci aproape toate controversele lor ar înceta“., ed. rom., pg. 63.

[20] Problema reducerii întrebărilor la forma perfectă este anunţată pentru partea a III-a a tratatului, inexistentă (şi, după cât se pare, niciodată scrisă).

Regula XVI pledează pentru introducerea unor „reprezentări schematice"al căror rol este de a nu „fragmenta gândirea", de a nu implica memoria în actul cognitiv şi de a „elibera imaginaţia". [21]

Înţelegerea acestui formalism depinde în acest caz de înţelegerea unităţii facultăţii cognitive. În *Regulae,* Descartes pledează pentru existenţa unei unice facultăţi cognitive (sau „forţe cunoscătoare"), care se distinge după „modurile"de aplicaţie:

Şi este una şi aceeaşi forţă, care dacă se aplică simţului comun cu imaginaţia, se numeşte a vedea, a atinge etc., dacă se aplică imaginaţiei singure, întrucât reproduce anumite figuri, se numeşte a-şi aminti; dacă se aplică aceleiaşi pentru a forma de astă dată figuri noi, se numeşte a imagina sau a concepe; dacă, în sfârşit, acţionează singură, se numeşte a înţelege. [22]

---

[21] O funcţie asemănătoare îi este atribuită şi scrierii. Op. cit. pg. 80: „Cum însă ea (memoria) este adesea labilă, şi pentru a nu fi obligaţi, în timp ce ne gândim la altceva, să întrebuinţăm o parte din atenţia noastră ca să o întărim, arta a creat un uz de scriere foarte indicat; ajutaţi de acesta, nu vom mai încredinţa nimic memoriei, ci, lăsând toată fantezia liberă ideilor prezente, vom aşterne pe hârtie cele ce sunt de reţinut; şi aceasta cu ajutorul unor notaţii foarte scurte, pentru ca, după ce vom fi cercetat distinct pe fiecare... să le parcurgem pe toate, printr-o mişcare rapidă a gândirii şi să intuim cât mai multe dintr-o dată."

[22] Op. cit., pg. 50. Pasajul continuă cu o frază cheie în diferenţierea concepţiilor din *Regulae* şi *Discurs,* comentată de Sepper, op. cit., privind rolul pozitiv al imaginaţiei.

Regulile VI-XI insistă asupra aceluiaşi tip de construcţie: divizată în „itemi" elementari, liniară, capabilă de a fi parcursă printr-o mişcare continuă a facultăţii de cunoaştere. Această mişcare continuă poate fi împiedicată de „zgomote" sau „impurităţi" care nu au nimic de-a face cu raţionamentul şi sunt produse fie de scăderile memoriei, fie de polisemia limbajului sau de nelinearitatea lui (de exemplu în geometrie).[23] Pragul de formalizare adoptat pentru un „limbaj adecvat" tipului de gândire prezentat în Regulae[24] porneşte tot de la o analogie cu algebra. Notaţiile propuse conţin trei elemente: litere pentru mărimile deja cunoscute, respectiv pentru mărimile necunoscute (a, b, A, B, etc.), coeficienţi pentru a exprima mulţimea lor, respectiv exponenţi pentru a indica numărul paşilor care le despart, în raţionament, de „intuiţiile iniţiale" (naturile simple).

Cu ajutorul acestui tip de notaţii se redefineşte pe de-o parte funcţia putere, pe de alta se stabileşte un izomorfism între forma raţionamentului şi generarea unui anumit tip de proporţionalitate, cea geometrică (şi implicit, a unui tip de „ordine").

---

[23] **Sepper,** op. cit., propune o interpretare care conţine ideea unei „liniarizări"cauzale a tehnicilor definitorii pentru arta memoriei; imaginilor, care „încarcă memoria", nu au o „legătură liniară"între ele şi „ocupă prea mult spaţiu în imaginaţie", li se substituie un „cod"liniar, formalizat, de o „extremă simplitate".

[24] O altă distincţie fundamentală faţă de scrierile târzii se află pe aceeaşi treaptă. Este vorba despre intuiţia intelectuală, cea care asigură cunoaşterea naturilor simple, şi, printr-o mişcare deductivă continuă este favorizată să apară la capătul lanţului raţionamentului (sau chiar la fiecare pas al acestuia).

3. „Formalismul interior“: Mathesis Universalis
Paşii de construire a unui sistem formal

Lanţul deductiv reglementat de regulile pentru îndrumarea minţii are la origine naturile simple, cele care pot fi intuite în mod direct. Rolul axiomatic al intuiţiilor este „asigurat“de cerinţa ca atât rezultatele intuiţiei directe, cât şi diferiţii paşi ai lanţului deductiv să aparţină aceleiaşi ordini a Fiinţei. [25] Tot ceea ce poate face mintea omenească este să priceapă şi înţeleagă conexiunile diferite ale aceleiaşi naturi deja cunoscute. În acest caz, este pus la lucru unul dintre principiile fundamentale ale „filosofiei mecanice“[26]: separabilitatea. Facultatea cognitivă nu lucrează decât cu „operaţiile aritmetice fundamentale“: tot ceea ce poate face este să distingă între naturile simple şi să dividă obiectele cunoaşterii în „părţi“ deja cunoscute. O anumită „aditivitate“a proprietăţilor părţilor garantează posibilitatea de cunoaştere a întregului, care se deosebeşte doar ca „mărime“ de părţile pe care le conţine. Printre concluziile la regula XII este şi cea după care orice ştiinţă constă „în a vedea distinct cum aceste naturi simple concurează la compunerea altora“. [27] Cunoaşterea este deci o

---

[25] Dacă ceva este diferit în ordinea fiinţei, nu va fi niciodată cunoscut, „pentru că ne-ar trebui noi simţuri sau inteligenţă divină“- Regula XIV.

[26] **Richard Olson**, 1990, *Science Deified & Science Defied*, vol.II, Woolhouse, op. cit.

[27] ed. franceză, pg. 352.

cunoaştere a ordinii, rapoartelor şi structurilor.[28] În acest sens, nu contează ce anume stă în aceste rapoarte, ci doar mărimea, respectiv „pasul“deducţiei.[29]

Ori, această construcţie prefigurează noţiunea matematică de „sistem formal“: intuiţiile despre naturile simple sunt axiomele, există apoi „regulile de formare“ (reductibile, cel puţin în intenţie la operaţii matematice cu proporţii) şi teoremele obţinute prin diferiţi „paşi“de aplicare a regulilor de formare. Se poate susţine şi că acestora li se adaugă cerinţele de coerenţă, consistenţă şi completitudine a sistemului formal respectiv.

Interesant din acest punct de vedere este un anumit grad de „libertate“ în alegerea „axiomelor fundamentale“. E adevărat că „naturile simple sunt puţine“, dar, în prin-

---

[28] Regula IV, Regula XIX.

Reamintim că în dezvoltarea regulii IV, Descartes căuta o „ştiinţă generală“care explică tot ceea ce se poate cerceta privind ordinea şi măsura, fără particularizare la o materie specială. Această ştiinţă „pe care unii o numesc cu numele barbar de algebră“ este mathesis universalis. Ea se ocupă „doar de lucrurile în care examinăm doar ordinea sau măsura, şi nu are importanţă dacă acestea sunt numerele, figurile, astrele, sunetele sau orice alt lucru.

[29] Regula XIV, respectiv Regula VI. Ceea ce ne interesează este „numărul paşilor“ care desparte naturile simple de consecinţele obţinute prin lanţul deductiv:

Toate celelalte nu pot fi percepute altcum, decât că se deduc din acestea [din naturile simple], şi anume fie îndată şi nemijlocit, fie numai prin [mediaţia a] două, trei, sau mai multe concluzii diferite; numărul acestora trebuie de asemenea notat, pentru a cunoaşte dacă ele sunt separate de prima propoziţie, şi cea mai simplă, prin mai multe sau mai puţine grade.

cipiu, intuiţia poate fixa drept început al lanţului deductiv „elemente" dintr-o mulţime în principiu deschisă.

Situaţia se prezintă destul de asemănătoare în *Discurs asupra metodei*. În a treia dintre regulile gândirii, ordinea raţionamentului începe cu lucrurile cele mai simple şi mai accesibile ale cunoaşterii, „pentru a urca puţin câte puţin, ca prin grade, la cunoaşteri compuse, şi presupunând existenţa ordinii...". [30]

Construcţia din *Regulae* nu se opreşte însă aici, spre deosebire de *Discurs*. De la mărimi în general, sistemul evoluează printr-un fel de proiecţie la un anumit tip de mărimi, reprezentate în imaginaţie prin întinderea reală a corpului: [31]

Ne ocupăm aşadar, aici, de un obiect întins, neconsiderând în el nimic altceva decât întinderea însăşi...presupunem însă că toate chestiunile au fost aduse acolo, că nu se caută nimic altceva decât o întindere anumită, care trebuie cunoscută, comparând-o cu altă întindere cunoscută. Cum însă nu cerem aici să se cunoască o nouă existenţă, ci voim doar să reducem proporţiile, oricât de complicate ar fi, astfel încât ceva care este necunoscut să poată fi găsit egal cu ceva cunoscut, este sigur că toate diferenţele de proporţii care există în late subiecte pot fi găsite, de

---

[30] Discours de la méthode, în Descartes, Oeuvres choisis, pg. 14.

[31] Din acestea se conchide uşor că vom obţine un real folos, aplicând teoria noastră despre mărimi pe care ne-o vom reprezenta în imaginaţie mai uşor şi mai distinct decât oricare alta: această specie de mărimi este întinderea reală a corpului, făcând abstracţie de orice altceva în afară de faptul că este figurată...", *Regulae,* ed. rom. pg. 69.

asemenea, între două sau mai multe întinderi..."(ed. rom, pg. 73-74).

Care este motivaţia pentru această „revenire" de la un sistem formalizat algebric la „proiecţiile" lui geometrice? Există în acest caz mai multe variante de interpretare. După Sepper, lucrul s-ar explica luând în considerare rolul pe care-l joacă imaginaţia, precum şi o eventuală camuflată artă a memoriei care se bazează pe unitatea sintetică a actului cunoaşterii ca imaginaţie (producătoare de fantasme, imaginaţie activă).[32] Dacă acest gen de interpretare îşi propune să salveze „unitatea" facultăţii de cunoaştere, cred că se mai poate da aici şi o altă interpretare. Dacă „proiecţia geometrică"ar fi doar „adevăratul limbaj" al imaginaţiei, formalismul algebric n-ar mai avea nici un rol activ (decât, eventual, rol de cod). Pe de altă parte, să nu uităm că analogia iniţială a fost „noua geometrie", algebra suprafeţelor întinse, prin intermediul căreia se propun reprezentări echivalente de tip formal-liniar, respectiv imagistic-figurativ. Figura geometrică este echivalentă reprezentativ cu formula, aşa cum mărimea poate fi exprimată fie prin intermediul simbolurilor algebrice, fie prin intermediul întinderii reprezentate geometric. Este sugestiv faptul că atât figura cât şi „notaţia prescurtată", simbolul, formula, se adresează imaginaţiei, au deci acelaşi statut, atât ontologic cât şi epistemologic.

---

[32] **Sepper,** op. cit. De asemenea, **Ioan Petru Culianu,** *Eros şi magie în Renaştere*, Editura Nemira, 1994, în capitolul despre naşterea ştiinţei moderne, sau **Frances Yates**, *op. cit.* Aceste interpretări merg pe ideea unui „camuflaj"al intenţiilor adevărate ale lui Descartes, asimilând formalismul matematic cu un cifru care stă pentru limbajul imaginilor.

În acest sens, operaţia de transformare de la formalismul algebric la „operarea cu întinderi“ (caracterizate prin dimensiune, figură şi număr) [33], reprezintă un izomorfism între diferitele reprezentări ale funcţiei cognitive (înţelegere, concepere, memorie). Dincolo de definirea acestui izomorfism, rolul pe care urma acesta să-l joace în *Regulae* nu mai este foarte clar. Pare totuşi, din regulile XVI, XVII, că abia acest izomorfism validează formalismul exterior şi garantează, deci, unitatea de structură a celor două formalisme.

4. Concluzii

Rolul formalismului matematic cartezian poate fi reliefat în urma acestor consideraţii. Formalismul matematic este constitutiv sistemului şi propune un tip de unitate structural formală. Această caracteristică se păstrează şi în *Discurs,* şi în tratatele pentru care acesta reprezenta o prefaţă.[34] De asemenea, unitatea structurală din *Principiile Filosofiei* se poate origina în formalismul matematic al *Regulae.* [35]

Credem că o direcţie interesantă de cercetare ar fi interpretarea *Meditaţiilor metafizice* în lumina unui sistem formal în care „alegerea“ axiomelor de bază nu mai este posibilă, dar în care se asigură, de asemenea, deschiderea, prin apelul la un termen exterior: Dumnezeu.

---

[33] Regula XVI.

[34] **Cohen,** *op. cit.*, **Van Leeuven,** *op. cit.*

[35] Echivalenţa legile naturii-reguli divine asigură consistenţa. *Principiile filosofiei*, 2.36, 2.37.

În ce priveşte importanţa formalismului matematic cartezian, nu putem să nu-l pasăm la originea a două „programe de cercetare“[36] esenţiale în istoria intelectuală modernă: programul găsirii unui limbaj universal de tip matematic (omogen, liniar, univoc) şi programul formalizării complete a cunoaşterii. Eşecul ambelor întreprinderi în secolul XX ne-ar putea duce, eventual, la speculaţii riscante, post factum, asupra unui posibil motiv pentru care tratatul *Regulae ad Directionem Ingenii* a fost abandonat, iar metoda „revizuită“.

---

[36] Chiar în sensul strict propus termenului de Lakatos.

LEIBNIZ ŞI UNIVERSALUL*

Michel Fichant

La câteva săptămâni după moartea lui Leibniz, Fontenelle a rostit în faţa Academiei de Ştiinţe din Paris elogiul celui pe care ea îl desemnase, în 1700, în primul rând al membrilor ei din străinătate.[1] Această calificare de „membru străin“ arată îndeajuns că menţionarea apartenenţei naţionale nu constituia o frontieră în universalitatea cooperării ştiinţifice şi intelectuale. Comunitatea care, cu acest prilej, se recunoştea în celebrarea unuia dintre ai săi, era o societate savantă, asemeni celor la care, în timpul vieţii, Leibniz meditase pentru a le extinde misiunile şi

---

* Ediţiile textului lui Leibniz cel mai des citate sunt desemnate prin următoarele sigle:

A – *Sämtliche Schriften und Briefe,* hrsg. v.d. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt, apoi Berlin, 1923... (Seria este desemnată în cifre romane, urmată de precizarea tomului în cifre arabe).

Dutens: *Gothofredi Guillelmi Leibnitii Opera omnia, nunc prima collecta...* studio Ludovico Dutens, T. 1-6, Genevae, 1768 (Neudruck, Hildesheim 1969).

G.P.: *Die philosophischen Schriften* hrsg. von C.I. Gerhardt, T. I-VII, Berlin, 1875-1890.

(Retipărită: Olms, Hildesheim, 1960-1961).

1 Acest *Elogiu* este reprodus în fruntea primului volum al ediţiei Dutens.

pentru a le înmulţi focarele. Academiile erau ochiurile unei reţele de comunicaţie care se autonumise Republica Literelor şi între ai cărei promotori Leibniz fusese unul dintre cei mai activi. Situat fiind într-unul din centrele cele mai active ale acestei reţele, el nu trebuia să găsească nici o conciliere între angajamentul său politic, în care interesele statelor germane şi ale Imperiului erau superioare oricărui alt criteriu, şi angajamentul său intelectual faţă de filosofi, matematicieni, teologi, jurişti şi ingineri, fie ei francezi, englezi, italieni, ruşi sau de alte naţionalităţi; în privinţa aceasta nu trebuia depăşită nici o contradicţie, întocmai cum nu există vreuna între eforturile lui Leibniz pentru promovarea limbii germane şi faptul că el a devenit, printr-o maturizare aproape spontană a geniului său, un mare scriitor de limbă franceză.

Republica literelor din zilele noastre se poate inspira din experienţa lui spirituală. După ce a interiorizat, mai întâi trecutul cunoaşterii, Leibniz a refuzat, la o vârstă încă fragedă, postul de profesor de drept, care l-ar fi reţinut prea de timpuriu într-un mic oraş de provincie[2]; puţin mai târziu, s-a dus la Paris şi la Londra, pentru a avea acces la nivelul cel mai înalt al cunoaşterii atins în vremea lui[3]; la maturitate, a profitat de o călătorie în Italia pentru a trasa

---

[2] În 1667, la Universitatea din Altdorf, unde Leibniz a obţinut titlul de Doctor în drept.

[3] În legătură cu călătoria la Paris, se vor consulta cele două volume rezultate din Colocviul ţinut în 1976 la Chantilly: *Leibniz à Paris (1672-1676),* Tome I: *Les Sciences,* Tome II: *La Philosophie de Leibniz, Studia Leibnitiana,* Supplementa, vol. XVII şi XVIII, Wiesbaden, 1978.

noi perspective[4]; în sfârşit, până la sfârşitul vieţii, a fost obsedat de îndepărtata China[5]. Dar ceea ce conferă acestei experienţe dimensiunea ei de operă filosofică majoră este faptul că, în toate acestea, Leibniz era condus de o idee despre unitatea umană a cărei sursă era metafizică, dar de a cărei importanţă practică era întotdeauna conştient. Trebuie să ne reamintim aceste câteva elemente biografice, pentru a concretiza gândirea lui Leibniz, în expresiile ei teoretice cele mai elaborate, drept o gândire a universalului.

Trei elaborări doctrinare, care reprezintă tot atâtea aspecte majore ale gândirii sale, s-au constituit pe această temă: este vorba de caracteristica universală, de armonie universală, de jurisprudenţa universală. Universalul este astfel perceput sub forma lui logică, în sens larg, în limbi şi în *Characteristica universalis:* el este „le point central" al structurii ontologice a realităţii globale, aşa cum se constituie ea în armonia universală şi în sensul pe care l-a dat Leibniz noţiunii de *expresie;* el intervine în ordinea morală, în acelaşi timp a jurisprudenţei universale şi a ceea ce el numeşte *respublica universalis* sau *respublica optima.*

Comentariile leibniziene au dezbătut îndelung problema de a *şti* dacă fondul gândirii lui Leibniz era consti-

---

[4] Cf. **André Robinet**, *G.W. Leibniz Iter Italicum / Mars / 1689 – Mars 1690. La Dynamique de la République des Lettres* Olschki, Firenze, 1988.

[5] Vezi corespondenţa lui Leibniz cu iezuiţii misionari în China: *Leibniz korrespondiert mit China.* Herausgegeben von Rita Widmaier, Klosstermann, Frankfurt am Main, 1990.

tuit de un pluralism aritmetic şi individualist sau, dimpotrivă, de un panlogism combinatoriu şi universalist. Într-un fel de comentariu al tuturor comentariilor, care le domină şi le depăşeşte pe toate, Dietrich Mahnke a arătat în mod magistral că opera lui Leibniz se caracterizează tocmai prin puterea de înglobare care îi permite să integreze aceste două puncte de vedere, şi pe care o menţionează în titlul operei care expune această demonstraţie: Sinteza matematicii universale şi a metafizicii individividului[6]. În această sinteză, exigenţa de universalitate nu este extinsă la aspectul acelei *mathesis universalis,* ca şi cum numai formele simbolice ale tratamentului metodic al identităţilor puteau să o satisfacă; căci, din perspectiva ei, o metafizică a realităţii individuale nu izolează individul într-o independenţă care ar fragmenta realul în unităţi exclusive unele faţă de altele şi care s-ar agrega doar prin legături externe şi convenţionale. Puterea sintezei leibniziene stă tocmai în faptul că individualitatea este ea însăşi definită prin coextensivitatea ei la universalul care îi determină constituţia cea mai intimă[7]. Ca atare, adevăratul universal nu este cel al formelor abstracte logico-matematice, ci universalul concret în care detaliul infinit al singularităţilor plurale este *întors către unul (ad unum versus).* Aici apar, fiecare

---

[6] *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik,* Niemeyer, Tübingen, 1925.

[7] Michel Fichant – „*Leibniz: de l'individuation a l'individualité universelle*", în: *L'individu dans la pensée moderne, XVI ème – XVIII ème siècles – L'individuo nell pensiero moderno, secoli XVI-XVIII,* editat de Gianmarco Cazzaniga şi Yves Charles Zarca, Edizioni E T S, Pisa: / 1995.

în felul ei, relaţia dintre limbile naturale şi *Characteristica universalis;* aceea dintre substanţele individuale sau monade şi armonia monadologică; în sfârşit aceea dintre State şi formele istorice ale societăţilor umane şi jurisprudenţa dreptului natural comun şi veşnic.

1

Într-un fragment deseori citat, Leibniz a încercat să definească cu cea mai mare exactitate ce anume este un „caracter", să stabilească principiul tehnicii caracteristice şi, în sfârşit, să formuleze legea care permite să conferi unei succesiuni de caractere statutul de expresie.

„Numesc caracter o notă vizibilă care reprezintă gândurile. Arta caracteristică este arta de a forma şi de a ordona caracterele în aşa fel încât ele să redea gândurile sau să aibă între ele relaţia pe care gândurile o au între ele. O expresie este un agregat de caractere care reprezintă lucrul exprimat. Legea expresiilor este următoarea: expresia lucrului trebuie să fie compusă din caracterele aceloraşi lucruri ale căror idei compun ideile lucrului care trebuie exprimat"[8].

---

[8] „Characterem voco notam visibilem cogitationes repraesentantem. Ars characteristica est ars ita formandi atque ordinandi characteres, ut referent cogitationes, seu ut eam inter se habeant relationem, quam cogitationes inter se habent. Expressio est aggregatum characterum rem que exprimitur repraesentantinum. Lex expressionum haec est: ut ex quarum rerum ideis componitur rei exprimendae idea, ex illarum rerum characteribus componatus rei expressio", in: Bodeman, *Die Leibniz – Handschriften der Könige. öffentl – Bibliothek zu Hannover,* 1895, p.80.

Expresie desemnează aici o entitate lingvistică, sub forma unei scriituri reglate de o lege de compoziţie. Ori tocmai această lege permite să concepem o extensie universală a artei caracteristice. În felul acesta, ideea caracteristicii universale va fi aceea a instituirii unei limbi formale *unice* ale cărei simboluri ar reprezenta ideile şi lucrurile în aşa fel, încât regulile de scriere a acestei limbi ar garanta obţinerea de formule izomorfe în ordinea ideilor şi cu conexiunea lucrurilor. „Pictând gândurile în faţa ochilor"[9], ea ar permite controlul direct şi efectiv al validităţii oricărei teze, calculând valoarea enunţului care o exprimă în mod formal. Astfel înţeleasă, Caracteristica trebuia să însoţească, într-un raport de înglobare reciprocă, alcătuirea unei Enciclopedii care ar fi permis nu doar înregistrarea codificată a întregii cunoaşteri existente, dar ar fi asigurat şi promovarea noilor cunoştinţe datorită artei invenţiei şi sintezei combinatorii a formulelor.

Universalitatea *Caracteristicii* trebuie înţeleasă, deci, mai întâi în sensul extinderii sale la ansamblul câmpului cunoştinţelor deja dobândite sau care urmează a fi dobândite, ca instrumentul prin excelenţă al Ştiinţei generale pe care Leibniz o concepea ca reunire a tuturor operaţiilor cognitive eficace ale artei de a inventa şi ale artei de a demonstra atât în ştiinţele formale, cât şi în cele empirice. În acest sens, trebuie să recunoaştem că, de fapt, el n-a realizat-o niciodată, deşi ideea acestei limbi a rămas întotdeauna prezentă în spiritul lui Leibniz. Acum ştim că faptul nu s-a întâmplat nu doar, după cum credea el, din lipsă

---

[9] Potrivit metaforei pe care Leibniz a preluat-o de la poetul Guillaume Brébeuf, traducătorul poemului *Pharsalia* de Lucanus (1666).

de timp sau de colaboratori; în realitate, pentru a ne limita doar la domeniul logico-matematic, o limbă formală unică permiţând exprimarea tuturor adevărurilor şi a tuturor secvenţelor lor demonstrative este o imposibilitate demonstrată, mai cu seamă prin faimosul rezultat al lui Gödel[10].

Ceea ce trebuie să numim aici, fără echivoc, eşecul lui Leibniz nu este, prin aceasta, în întregime negativ, şi pe bună dreptate. Caracteristica universală astfel înţeleasă a putut fi comparată cu comoara din fabula cu plugarul şi fiii lui. Pe de o parte, într-adevăr, această idee a inspirat un efort susţinut şi permanent repetat de a stabili definiţii exacte ale noţiunilor, de a întocmi repertorii şi nomenclaturi, în toate domeniile, de la matematica pură la teologie, trecând prin ontologie şi jurisprudenţă, analiza ideilor intelectuale, ca şi cea a senzaţiilor, a sentimentelor şi a afectelor. Aceste tabele sunt exprimate cel mai adesea în latină, mai rar în franceză şi uneori în germană. Dar căutarea exactitudinii în fixarea semnificaţiilor şi a corelaţiilor lor regăseşte un alt sens al universalităţii: cel al comunicării cu toţi membrii comunităţii savante şi, din aproape în aproape, cu toţi cei care folosesc limbajul. Prin aceasta, Characteristica regăseşte proiectele unei *lingua universalis,* pe care Leibniz le-a examinat cu mult mai puţină naivitate decât se consideră în general[11]. Pentru a înţelege

[10] Cf. **Hughes Leblanc**, „*Deux* rêves de Leibniz. Reflexions sur une lecture de Skolem et de Gödel", în *La Communication. Actes du XV-a Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française 1971,* Tome, 2, Montréal, 1973.

[11] Cf. **Albert Heinekamp**, „Sprache und Wirklichkeit bei Leibniz", în *History of Linguistics Thought and Contemporary Linguistics,* Editat de Herman Parret, De Gruyter, Berlin / New York, 1976.

atitudinea lui faţă de propuneri făcute de unii dintre predecesorii şi contemporanii lui, trebuie să subliniem faptul că Leibniz consideră funcţia de comunicare a limbajului ca fiind întotdeauna întemeiată pe valoarea lui de expresie, înţeleasă aici ca reprezentare mai mult sau mai puţin tulbure sau exactă a conţinuturilor semnificante. De aceea, în concepţia lui, o limbă universală nu putea fi un simplu cod arbitrar, pur convenţional, ci mai curând produsul unei analize a ideilor, ea însăşi coextensivă cu o elucidare a raţiunii. *Lingua universalis* este şi nu poate fi decât *lingua rationalis,* sau chiar, *lingua rationis,* în aşa fel încât universalitatea ei comunicaţională să fie întotdeauna măsurată şi condiţionată de universalitatea raţiunii.

Prin aceasta, caracteristica universală şi limba universală nu sunt separate de limbile naturale printr-o discontinuitate de principiu. Caracteristica mobilizează în mod conştient şi controlat, în mod intenţionat dirijat spre un scop ştiinţific explicit, o funcţie care operează deja din totdeauna în orice manifestare lingvistică: „Este scopul principal al acestei mari ştiinţe pe care m-am obişnuit s-o numesc *Caracteristică,* din care ceea ce numim Algebră sau Analiză reprezintă doar o rămurică; întrucât caracteristica oferă cuvintele limbilor, literele cuvintelor, cifrele Aritmeticii, notele muzicii"[12].

În acest sens, universalitatea prezumtivă a Caracteristicii se întemeiază pe funcţia simbolică, ce permite recunoaşterea înrudirii tuturor limbilor naturale şi a tuturor limbajelor speciale instituite pentru a satisface nevoile ştiinţelor. Între limbi şi limbaje există doar o diferenţă de grad,

---

[12] *Opuscules et fragments inédits,* editat de Louis Couturat, Paris, 1903, p. 98.

prin aceea că, după modelul algebrei, o caracteristică urmăreşte să extindă la maximum o exigenţă de expresie exactă, extrasă din corespondenţa între compoziţia caracterelor, compoziţia ideilor şi compoziţia lucrurilor însele care sunt obiectele ideilor. Universalitatea extensivă a Caracteristicii ar fi astfel legitimată de ceea ce am putea numi universalitatea ei intensivă, corespunzătoare gradului cu care ea reuşeşte să redea invarianta universală a semnificaţiilor, adică a ideilor şi adevărurilor cărora, în spirit metafizic, Leibniz le conferă o realitate independentă de ordinea subiectivă şi istorică a instrucţiei şi descoperirilor noastre. Înainte de a fi „facultatea care percepe legătura adevărurilor sau facultatea de a raţiona", raţiunea este „înlănţuirea adevărurilor"[13], a cărei subzistenţă îşi are sălaşul în Dumnezeu, în înţelegerea infinită în care rezidă realitatea tuturor adevărurilor. În măsura în care Caracteristica ar avea ca scop ideal ultim să reprezinte înlănţuirea adevărurilor, ea ar fi, deci, cu totul altceva decât un formalism arbitrar. Dar ea ar trebui mai curând să postuleze şi să pună în evidenţă fundamentele universale ale adevărului, aşa cum sunt ele implicate întotdeauna în fiecare din ideile noastre. De aceea Leibniz optează pentru o doctrină a invarianţei semnificaţiei, în care aceasta este obiectul preexistent exprimat prin cuvinte şi caractere, independent de măsura variabilă, subiectivă şi momentană a cunoaşterii umane. Iată un exemplu din Leibniz: „Numele aurului, de pildă, semnifică nu doar ceea ce ştie despre el cel care îl rosteşte; de pildă: un galben foarte greu, dar şi ceea ce nu cunoaşte el, şi pe care un altul îl poate

[13] Cf. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* IV, cap. 17, par.1 şi *Théodicée. Discours Préliminaire,* par.1.

cunoaşte, adică un corp înzestrat cu o constituţie internă, din care decurg culoarea şi greutatea şi din care se mai nasc alte proprietăţi, despre care el mărturiseşte că sunt mai bine cunoscute de către experţi"[14].

Aşadar, semnificaţia cuvântului *aur* este invariantă, identică pentru omul comun şi pentru expert şi, se poate adăuga, indiferent dacă, pentru a o manifesta, folosim *ar, gold, aurum* sau *χευσος*. O caracteristică *reală* ar trebui, prin urmare, să expună, pentru fiecare lucru a cărui idee o avem, tot ceea ce constituie în mod invariabil această idee şi, deci, tot ceea ce, în proprietăţile lucrului, corespunde acestei idei. Leibniz ştie prea bine că acest ideal poate fi realizat doar în mod imperfect, când este vorba de idei despre care avem doar în parte o cunoaştere distinctă sau când este vorba de lucruri a căror compoziţie implică un detaliu care duce la infinit. Totuşi, acolo unde analiza ideilor poate fi dusă la un grad suficient de adecvaţie, adică în raport cu *noţiunile* ideale ale matematicilor, este cu putinţă realizarea regională a idealului Caracteristicii universale: de aceea trebuie să recunoaştem, în acelaşi timp, că ea nu există în mod extensiv sau global, dar, că Leibniz a ştiut să-i stabilească eşantioane locale, a căror validitate o atestă caracteristica lui geometrică şi algoritmul calculului universal conceput de el.

Dar chiar şi acolo unde prevalează limbile naturale, în diversitatea lor istorică, există, chiar dacă sunt o altă formă, o prezumţie de universalitate. Leibniz n-ar fi admis teza arbitrariului total al semnului lingvistic: principiul raţiunii aplicându-se în mod universal oricărui adevăr de fapt, corespondenţa dintre limbi şi semnificaţiile pe care

---

14 *Ibidem,* III, cap. II, par. 24.

ele le exprimă trebuie să aibă întotdeauna un temei natural, chiar dacă acesta a devenit confuz datorită istoriei, migraţiei popoarelor, nenumăratelor metafore, metonimii şi sinecdoce produse de întrebuinţare, convenţii şi pasiuni. În aşa fel încât, în acelaşi timp, limbile reprezintă singularităţi care nu sunt niciodată totalmente traductibile una într-alta şi, totuşi, au vocaţia de a rosti totul: „Ştiu că nu există limbă, oricât de săracă ar fi, în care să nu poţi enunţa totul"[15]; în acest sens poate afirma Leibniz că limbile „sunt cea mai limpede oglindă a spiritului uman şi că o analiză exactă a semnificaţiei cuvintelor ar ajuta mai bine decât orice altceva operaţiile înţelegerii"[16].

Trebuie, de asemenea, să completăm această propoziţie remarcând faptul că dacă limbile reflectă spiritul uman, acesta, la rândul lui, în operaţiile înţelegerii ţinteşte un adevăr ce nu se lasă redus la manipulare de semne: adevărurile sălăşluiesc „în raportul dintre obiectele ideilor, care face ca una să fie sau nu cuprinsă în alta. Aceasta nu depinde de limbi şi o avem în comun cu Dumnezeu...; iar când Dumnezeu ne arată un adevăr, îl dobândim pe acela aflat în înţelegerea lui; căci chiar dacă există o diferenţă infinită între ideile lui şi ale noastre în ce priveşte desăvârşirea şi întinderea, este întotdeauna adevărat că ele se află în acelaşi raport. Prin urmare, în acest raport trebuie să situăm adevărul"[17]. În felul acesta, universalitatea logică a

---

[15] *Unvorgreifflichen Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache,* par. 59, Dutens, tom VI, 2, p. 32.

[16] *Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* III, cap. 7, par. 5.

[17] *Ibid.* IV, cap. 5, par 2.

limbilor, ca şi aceea a Caracteristicii ne conduce de la sine spre accepţia propriu-zis metafizică a universalului.

2

Armonia prestabilită reprezintă formula care, pentru posteritate a părut că ar concentra esenţa metafizicii leibniziene. Leibniz însuşi, în mai multe rânduri, s-a prezentat ca „Autorul sistemului armoniei prestabilite", numit şi „Noul Sistem", cu referire la articolul publicat în 1695 chiar sub titlul *Sistemul Nou al naturii şi al comunicaţiei substanţelor.* Totuşi, expresia „armonie prestabilită" *intervine* pentru prima dată sub pana lui Leibniz pentru a *desemna* ipoteza pe care noul sistem o propune pentru a da seamă de fenomenele unirii sufletului cu trupul, în concurenţă cu concepţia comună şi iluzorie a unei influenţe fizice şi cu soluţia filosofică prea costisitoare a ocazionalismului[18]. Această ipoteză a fost mai întâi introdusă în texte sub numele de „ipoteza acordurilor" sau a „concomitenţei" şi n-a putut primi pe cel de „armonie prestabilită" decât după ce s-a putut baza pe o doctrină a armoniei uni-

---

[18] Prima apariţie a armoniei prestabilite se găseşte în *Eclaircissement du nouveau système de la communication des substances, pour servir de réponse à ce qui en est dit dans le Journal du 12 septembre 1695, avril 1696:* „Este adevărat că, după părerea mea, există eforturi în toate substanţele; dar aceste eforturi sunt în sens propriu doar în substanţa însăşi; iar ceea ce se întâmplă în celelalte are loc numai în virtutea *Armoniei prestabilite* (dacă mi se îngăduie să folosesc acest cuvânt), şi câtuşi de puţin prin vreo influenţă reală sau prin transmisia vreunei specii sau calităţi" (G.P., IV, 496).

versale dezvoltată de Leibniz începând chiar cu primele lui reflexii.[19]

Pe scurt, noţiunea de „armonie prestabilită" în sens strict, ca explicaţie a uniunii dintre suflet şi trup nu este nici genetic, nici sistematic primordială în gândirea lui Leibniz, în care intervine în continuarea unei teze originare despre armonia cu adevărat universală[20].

Harmonia universalis, harmonia rerum marchează filosofia lui Leibniz, încă de la primele ei formulări şi cu mult înainte de punerea la punct a sintezei metafizice de la începutul anilor '80. Începând cu *De Arte Combinatoria* (1666) şi cu *Nova Methodus docendae dicendaeque Jurisprudentiae* (1667), armonia intervine ca un concept puternic unificator, în acelaşi timp fizic şi cosmologic, apoi metafizic, traversând un întreg spectru de semnificaţii etice şi juridice, estetice, teologice şi ontologice. Vom reţine ca formule pe cele care definesc armonia ca „*diversitas identitate compensata*", pe cea care îl identifică pe Dumnezeu cu armonia universală sau care face din armonie raţiunea

---

[19] Ceea ce exprimă perfect par. 62 din *Théodicée:* „În felul acesta, fiind de altfel conduse de principiul armoniei în general, ... potrivit cu înţelepciunea atotstăpânitoare a lui Dumnezeu, ale cărui opere sunt cele mai armonioase din câte putem concepe, nu puteam să nu ajung la acest sistem, care susţine că Dumnezeu a creat mai întâi sufletul în aşa fel încât trebuie să producă şi să-şi reprezinte în ordine ceea ce se petrece în timp; iar trupul, de asemenea, într-un mod prin care trebuie să facă de la sine ceea ce porunceşte sufletul".

[20] Cf. **Werner Schneiders**, „Harmonia Universalis", *Studia Leibnitiana XVI* (1984) şi **Frédéric de Buzon**, „L'harmonie: métaphysique et phénoménalité", *Revue de Métaphysique et de Morale,* 100 ème Année, nr 1, 1995.

ultimă care determină înţelegerea lui Dumnezeu, în sfârşit, pe aceea care afirmă că „a exista nu înseamnă altceva decât a fi în armonie."[21]

Între armonia universală, aşa cum a conceput-o iniţial Leibniz, şi întrebuinţarea târzie a formulei de armonie prestabilită a intervenit constituirea a ceea ce se numeşte sinteza metafizică, care şi-a aflat prima formulare completă în *Discours de métaphysique* de la începutul lui 1686. Una din temele majore ale acestei sinteze constă în stabilirea modalităţii ontologice fundamentale sub care se realizează armonia universală, în care maximum de unitate în cea mai mare multiplicitate conferă universalului cea mai înaltă inteligibilitate. În aceasta joacă un rol decisiv modul în care Leibniz caracteriza atunci conceptul de substanţă.

Natura unei substanţe în mod esenţial individuale este definită prin ceea ce Leibniz numeşte noţiunea sa completă, aceea care, în virtutea definirii adevărului prin formula *praedicatum inest subjecto* conţine toate predicatele, calităţile sau evenimentele a căror substanţă este subiectul. [22] Una dintre primele concluzii ale acestei caracterizări a substanţei este că individualitatea ei se bucură de o suficienţă şi de o independenţă metafizică măsurate prin suficienţa logică a noţiunii complete: pentru că aceasta conţine tot ceea ce a fost, este şi va fi adevărat despre subiect, substanţa nu poate primi nimic din afară şi este, în principiu, sustrasă oricărei cauzalităţi tranzitive prin care o

---

[21] A VI, 1, 484; VI, 2, 153 (Deus autem est harmonia universalis"); II, 1, 117 (Scrisoare către Wedderkopf, mai 1671); VI, 3, 174: (Existere nihil aliud esse quam Harmonicum esse:)

[22] *Discours de métaphysique,* articolul 8.

altă-substanţă, un alt individ ar determina-o; ea extrage totul din fondul său propriu, şi tot ceea ce i se întâmplă este o consecinţă a propriei sale fiinţe. Adesea, această teză a fost interpretată în sensul unui individualism care ar fracţiona realitatea în unităţi absolut exclusive unele faţă de celelalte, fiecare desfăşurându-şi propriile dispoziţii conform propriului său plan, comunicarea sau conexiunea dintre ele intervenind ulterior, în mod extrinsec, prin artificiul abstract al armoniei prestabilite. [23] Aceasta înseamnă să uităm că noţiunea completă a unui individ nu conţine niciodată predicate care s-ar raporta în mod exclusiv la el fără a lua în consideraţie pe ceilalţi indivizi, care, împreună, cooperează într-una şi aceeaşi lume în care se realizează unitatea aceluiaşi plan de ansamblu. Cu alte cuvinte, semnificaţia logică a doctrinei noţiunii complete şi a substanţei-subiect este inseparabilă pentru Leibniz de o poziţie metafizică: căci sediul noţiunilor complete este înţelegerea divină, în care fiecare lucru posibil este în mod ideal reprezentat în conexiunea care îl leagă cu toate celelalte posibile. Mai mult: determinarea completă a individualităţii se întemeiază pe luarea în considerare a co-apartenenţei individului la o lume care se specifică printre toate lumile posibile. Ori o lume se caracterizează tocmai prin conexiunea şi unitatea care fac ca, pentru Dumnezeu, alegerea celei mai bune lumi posibile să procedeze dintr-o voinţă primitivă unică, ce nu rezultă din simpla adiţiune a tot atâtea voinţe particulare şi izolate câţi indivizi trebuie

---

[23] Teză strălucit susţinută de Alain Renaut, în: *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité,* Gallimard, Paris, 1979.

luaţi în consideraţie [24]: de unde rezultă învăluirea fiecărei noţiuni complete a unei substanţe individuale în ceea ce Leibniz numeşte noţiunea primitivă de lume. De aceea, definiţia logică a substanţei revine la determinarea onto-teologică:

„Dumnezeu raţional, ca să spunem aşa, în toate părţile şi în toate chipurile sistemului general al fenomenelor pe care îl socoteşte bun să-l producă pentru a-şi vădi gloria şi privind toate chipurile lumii în toate felurile posibile, pentru că nu există nici un raport care să scape omniscienţei lui; rezultatul fiecărei vederi a universalului, dintr-un loc anume, este o substanţă care exprimă universul în conformitate cu această vedere, dacă Dumnezeu socoteşte bine să facă gândirea sa efectivă şi să producă această substanţă".[25]

Orice substanţă singurală este în felul acesta o concentrare a întregului univers pe care ea îl exprimă dintr-un punct de vedere, şi întrucât aceasta este valabilă pentru toate, putem spune că fiecare individ conţine în mod reprezentativ sau ca percepţie tot atât ca oricare altul, pentru că ei sunt tot atâtea produceri şi emanaţii ale scopului unic al lui Dumnezeu şi al perspectivelor pe care acesta le are asupra universului. Regăsim aici conceptul fundamental de *expresie*, în accepţia lărgită pe care i-a dat-o Leibniz, conform, de altfel, originalităţii vocabularului său, care i-a

[24] „Dumnezeu... nu are nici o voinţă asupra evenimentelor individuale, care să nu fie o consecinţă a unui adevăr sau a unei voinţe generale. Aşadar voi spune că Dumnezeu nu are niciodată voinţe particulare primitive" (*Théodicée*, par. 206, cf. par. 241: „Toate evenimentele individuale, fără excepţie, sunt urmări ale voinţelor generale.")

[25] *Discours de métaphysique*, articolul 14.

derutat pe unii dintre contemporanii săi, ca, de pildă, pe Arnauld.[26] Expresia este definită, în mod general, printr-o corespondenţă reglată între serii disjuncte, definită printr-o lege invariantă, asemeni celei care asocia caracterele ideilor, dar şi celei care permite să asocieze oricărui punct al cercului un punct al elipsei sau al parabolei şi, prin extensie, asemeni acelei care, în reprezentare, leagă unitatea celui care percepe cu dispersia a ceea ce este perceput.[27] În acelaşi sens, Leibniz poate afirma că fiecare substanţă îşi exprimă propriu lumea, exprimându-i cauza care o conţine în mod ideal:

„Fiecare substanţă – individuală exprimă universul în modul ei, cumva în felul în care acelaşi oraş este exprimat diferit în funcţie de diferitele puncte de vedere. Orice efect îşi exprimă cauza, iar cauza fiecărei substanţe este hotărârea luată de Dumnezeu pentru a o crea; dar această hotărâre include raporturi cu întreg universul, Dumnezeu având în vedere totul, atunci când hotărăşte pentru fiecare

---

[26] Scrisoare către Leibniz, 28 august 1687: „Nu am nici o idee limpede de ceea ce înţelegeţi prin cuvântul *a exprima*... Dacă ceea ce numiţi *expresie* nu este nici gândire, nici cunoştinţă, nu ştiu ce ar putea fi (G P II, 105-106). Vezi răspunsul lui Leibniz în nota următoare.

[27] „Un lucru îl *exprimă* pe altul (în limbajul meu) atunci când există un raport constant şi regulat între ceea ce se poate spune despre unul şi despre celălalt. În felul acesta o proiecţie de perspectivă îşi exprimă geometralul. Expresia este comună tuturor formelor şi reprezintă un gen ale cărui specii sunt percepţia naturală, sentimentul animal şi cunoaşterea intelectuală. În percepţia naturală şi în sentiment este deajuns ca ceea ce este divizibil şi material şi se află dispersat în mai multe fiinţe să fie exprimat sau reprezentat într-o singură fiinţă indivizibilă sau în substanţa înzestrată cu o adevărată unitate" (G.P. II, 113)

parte, căci cu cât este mai înţelept, cu atât scopurile pe care le urmăreşti sunt mai implicate".[28] Noţiunea completă a unui individ conţine deci seria totală a lumilor, în aşa fel încât fiecare individ să fie definit în ceea ce este prin apartenenţa sa la coerenţa originară a unei lumi în care propria sa noţiune completă este o variaţiune a noţiunii primitive. În felul acesta, „fiecare individ posibil dintr-o lume oarecare închide în noţiunea sa legile propriei sale lumi". Din noţiunea lui completă se deduce nu doar tot ceea ce poate fi atribuit subiectului său, dar „chiar întregul univers din cauza conexiunii lucrurilor." Întrucât „universul este asemeni unui întreg pe care Dumnezeu îl străbate dintr-o unică vedere", fiecare individ poartă în el însuşi pe toţi ceilalţi şi lumea unică ce le este comună, sau, după cum spune Leibniz, „publică tuturor".[29]

Prin expresia universală, fiecare lucru singular devine, conform metaforei deja întâlnite în legătură cu diversitatea limbilor, o „oglindă a universului". Prin acesta conexiunea tuturor lucrurilor şi solidaritatea fiinţelor fac ca armonia universală să fie cu totul altceva decât un acord rezultat în mod secundar din activităţi individuale independente în esenţa lor. Cooperarea lor este originară. Trebuie să spunem mai mult: universalitatea armonică nu determină numai ordinea generală a universului pluralist al substanţelor diferite; ea este înscrisă în constituţia internă primitivă a fiecărui individ, şi îl face uni-versal, sortit Unului spre care este întors, pentru că din el purcede.[30]

---

[28] Scrisoare către Foucher, 1686 (G.P. I, 383-84)

[29] G.P. II, 40, 41, 19; *Discours de métaphysique,* articolul 14.

[30] Adopt interpretarea dezvoltată de **Aaron Gurwitsch** în admirabilul său *Leibniz, Philosophie des Panlogismus,* Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1974. În legătură cu noţiunea de „innerer Zusammenhang", vezi pp. 18 sp.

Aici, individualitatea este universală, nu numai în extensie, pentru că ea este pretutindeni, într-o realitate unde există cu adevărat doar substanţe individuale, dar şi pentru că universalul defineşte în intensitate fiinţa intimă a fiecăruia: Universalismul este legea de a fi a individului leibnizian. Acest fapt are consecinţe şi în plan etic.

3

Ceea ce s-a numit perspectivismul lui Leibniz, adică teza care face din fiecare lucru singular „un univers in raccurci", perceput dintr-un punct de vedere propriu, duce la înscrierea în lumea privată a fenomenelor fiecăruia reprezentarea bine întemeiată a aceleiaşi lumi publice, comună tuturor Substanţelor, fiind deopotrivă tot atâtea oglinzi care contrentează universul, se deosebesc unele de altele numai prin gradul expresiei lor mai mult sau mai puţin perfecte, adică prin distrucţia mai mare sau mai mică, a accesului parţial pe care o au în ele însele la propria noţiune completă şi la noţiunea completă a lumii lor, la percepţia mai mult sau mai puţin intensă a legilor universale şi a detaliilor ei particulare. Astfel se poate stabili o scară gradată a fiinţelor, în care ceea ce Leibniz numeşte *spiritele,* capabile de reflexie şi de cunoaşterea adevărurilor demonstrative, ca şi de accesul la ideile inteligibile, la esenţe şi la adevărurile eterne, îl exprimă mai curând pe Dumnezeu sau raţiunea universală decât lumea creată. În acest fel intră ele în relaţie în Dumnezeu: ordinea care domină aici substanţele, în regiunea armoniei universale pe care o formează împreună cu Dumnezeu, este în mod fundamental ordine de justiţie şi de drept, cea a Jurisprudenţei uni-

versale. Imperiul raţiunii se dedublează în două legislaţii, Dumnezeu fiind arhitect în raport cu regnul naturii şi al regulilor ei matematice, dar Legislator, Monarh şi Tată în regnul graţiei sau lumea morală.

„Această Societate sau republică generală a spiritelor, sub acest suveran monarh, care este cea mai nobilă parte a universului, fiind alcătuită dintr-o mulţime de mici zei sub acest mare Dumnezeu. Căci putem spune că spiritele create diferă de Dumnezeu doar ca de la mai puţin la mai mult, ca de la finit la infinit. Şi putem fi cu adevărat siguri că universul întreg a fost făcut doar pentru a contribui la împodobirea şi la fericirea acestei cetăţi a lui Dumnezeu“.[31]

La drept vorbind, această semnificaţie morală a fost degajată de Leibniz chiar înainte de a fi elaborate instrumentele conceptuale ale sintezei metafizice, o dată cu doctrinele despre noţiunea completă şi expresie, astfel încât, mai degrabă decât o explicaţie posterioară ea apare conţinând, cel puţin în parte, motivaţia alegerii metafizice. Într-adevăr, ea este atestată încă în primele lucrări de filosofie a dreptului întreprinse de Leibniz înainte de 1670. Neliniştea, manifestată uneori, în legătură cu aparenta restrângere a locului acordat eticii în ansamblul filosofiei leibniziene se datorează neînţelegerii felului în care etica este în ea însăşi, în mod esenţial, teoria justiţiei, într-o indistincţie între drept şi morală, care îi conferă originalitatea (şi, fără îndoială, şi forţa mereu actuală).

Această indistincţie constituie vârful ierarhiei stabilite de Leibniz între cele trei niveluri ale dreptului natural,

---

[31] Scrisoare către Arnauld, 9 octombrie 1687 (G.P. II, 125).

care sunt tot atâtea trepte în definirea justiţiei.[32] Fiecăreia îi corespunde câte una din cele trei maxime în care Ulpianus condensase Doctrina dreptului roman: justiţiei comutative a dreptului strict, *neminem laedere,* i se adaugă echitatea sau justiţia distributivă, *suum cuique tribuere,* ambele subordonate pietăţii sau justiţiei universale, *honeste vivere.* Al treilea nivel este astfel cel la care justiţia deplină şi întreagă este definită în acelaşi timp ca o normă ideală în raport cu toate drepturile pozitive particulare şi ca o realitate deja prezentă în regatul graţiei care guvernează propriu-zis spiritele. Leibniz a definit mai întâi justiţia în acest sens prin utilitatea publică, înţeleasă în accepţia cea mai universală ca utilitate pentru lume şi pentru conducătorul ei divin, utilitate pentru neamul omenesc şi din aproape în aproape pentru Stat şi persoane, într-o ierarhie în care cel mai universal şi cel mai inglobant comandă în mod arhitectonic sub-ansamblurilor care sunt incluse în el.

Invenţia proprie lui Leibniz în acest domeniu constă în a fi îmbinat definiţia justiţiei cu rezultatele reflexiilor lui asupra unei dificultăţi în acelaşi timp de psihologie, morală şi teologie cu privire la posibilitatea şi la realitatea unei iubiri nemercenare, dezinteresate, a aproapelui, susceptibilă la rândul ei de o extensie universală. După cum a afirmat adesea, în special în prefaţa la culegerea de texte de drept internaţional, *Codex juris gentium diplomaticus* (1693),[33] soluţia a venit din caracterizarea iubirii ca plă-

---

[32] Cf. pentru o referinţă recentă articolul lui **Yves Charles Zarka**, „Leibniz et le droit subjective", *Revue de Métaphysique et de Morale,* nr. 1, 1995.

[33] *Monitum, Dissertatio I,* par. XI, *Opera omnia,* **Dutens,** tom IV, 3, 294-295 (vezi şi Dissertatio II, par. X, ibid., 313).

cere produsă de perfecţiunile, avantajele şi, mai ales, de fericirea celuilalt, în aşa fel încât, fiind vorba de substanţe inteligente, fericirea lor produce bucuria noastră.[34] De aceea, iubirea ne satisface, pentru că nu vrem decât binele nostru – în acest sens un dezinteres absolut ar fi himeric –, şi în acelaşi timp, ea depăşeşte egoismul, care este traducerea morală a individualismului, în generozitatea care face din binele celuilalt norma acţiunilor noastre. De aici definiţia des citată a justiţiei universale ca fiind caritatea înţeleptului, *caritas sapientis,* sau caritate conformă cu înţelepciunea, pe care trebuie să o înţelegem ducând până la capăt analiza definiţională a termenilor ei. De altfel, cu prilejul acestui exerciţiu de analiză a ilustrat adesea Leibniz concepţia sa despre demonstraţie ca lanţ de definiţii, care procedează prin subestimarea celui care defineşte

---

[34] Printre numeroasele variante ale aceleiaşi dezvoltări, o vom reţine pe aceasta, dintr-o scrisoare către Madame de Brinon, din 19 mai 1691: „Când mă străduisem altădată să stabilesc noţiuni clare şi expresive în morală, examinam o problemă foarte dificilă: cum este posibil ca prietenia sau bunăvoinţa să poată fi desprinse de orice interes, pentru că este vădit de altfel că binele nostru adevărat sau închipuit este scopul tuturor acţiunilor noastre voluntare şi că tocmai în aceasta constă natura indispensabilă a voinţei. Dar când am recunoscut că a iubi nu înseamnă altceva decât să afli propria plăcere sau satisfacţie în fericirea sau în desăvârşirea celuilalt, dificultatea s-a risipit la început şi nu mi-a fost lesne să înţeleg în ce fel binele altuia este al nostru, fără să iubim din interes." (*Correspondenz von Leibniz mit der Prinzessin Sophie,* Band I, *Die Werke von Leibniz,* editate de Onno Klopp, 1873, II-a III).

cu ceea ce el defineşte.[35] Caritatea este o iubire de bunăvoinţă arătată tuturor (prieteni şi duşmani deopotrivă, precizează Leibniz cu această ocazie)[36]; prin urmare, caritatea constă în plăcerea aflată în desăvârşirile celuilalt, adică în fericirea şi în bucuria lui durabilă. Înţelepciunea fiind ea însăşi ştiinţa fericirii, conform caracterizării aristoteliciene, ea luminează caritatea făcând-o să-şi cunoască propriul obiect şi garantând reciprocitatea iubirii adevărate în care binele celorlalţi este propriul nostru bine.

Justiţia universală ţine de ceea ce Leibniz numeşte o „noţiune comună", pe care trebuie să o înţelegem în accepţia energică şi precisă de *Κοιναι ξϖψοιαι stoice*, care au dat numele originar şi la ceea ce numim axiomele lui Euclid: adevăruri necesare şi eterne, izvoare ale ştiinţei demonstraţiei, înscrise în înţelegerea divină ca şi în ideile noastre înnăscute.[37] „Noţiunea comună" înseamnă, de asemenea şi în mod mai precis, într-un context în care Leibniz se opune lui Hobbes şi oricărei definiri a dreptului prin puterea arbitrară, o noţiune univocă în raport cu justiţia divină şi cu justiţia umană, universalitatea absolută a celei dintâi susţinând întotdeauna universalitatea prezumtivă a

---

[35] De pildă, G.P. VII, 73 sg., 75 sg. Reluare într-o scrisoare către Electoarea Sophie (P. d.), *Correspondenz von Leibniz mit der Prinzessin Sophie,* ed. cif., Band (II, 60-61).

[36] G.P. VII, 62. Vezi comentariul acestui aspect în Gaston Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz,* PUF, Paris 1953, pp. 439-440.

[37] Cf. *Méditation sur la notion commune de justice in Mitheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften* von Georg Mollat, Leipzig, 1893, pp. 41-70.

celei de a doua. În practică, ea se traduce în toate cazurile prin regula în virtutea căreia „locul celuilalt este adevăratul punct de perspectivă în politică şi în morală".[38] Acest precept se justifică prin interesul particular al agentului, dintr-un punct de vedere pragmatic, recomandându-i să ghicească şi să anticipe intenţiile unui adversar ameninţător; dar, în acelaşi timp, această valoare utilitară se moralizează într-un anume fel prin extensia ei universală, astfel încât „adevăratul punct de vedere pentru a judeca în legătură cu ea este just" sau nu constă în a te situa „în locul tuturor".[39] În felul acesta concilierea altruismului şi utilităţii permite justiţiei să exprime aceeaşi reciprocitate pe care am descoperit-o în iubire.

Aici se află izvorul adânc al tuturor întreprinderilor prin care Leibniz a încercat, cu o energie pe care nici un eşec nu a epuizat-o, să contribuie la realizarea unei *respublica universalis:* Ne vom limita să menţionăm, fără a intra în detalii, planurile de asociaţii de caritate care urmau să fie, în acelaşi timp, societăţi curente de cercetare, şi învăţământ,[40] acest al doilea aspect conducând la întemeierea Academiei din Berlin. Ar trebui, desigur, să adăugăm la aceasta efortul de a aduce pe planul doctrinal condiţiile unirii Bisericilor creştine, în serviciul păcii între popoare şi al echilibrului politic al Europei. În sfârşit, tot prin aceasta

---

[38] Textes inédits, publicate de Gaston Grua, PUF, Paris, 1948, p. 699.

[39] *Méditation son la nation commune de justice,* ediţia citată, pp. 57-58.

[40] Planurile din 1669-1671, în A IV, I, 530-532. Cf. studiului lui **Louis Couturat**, *Sur Leibniz fondateur de Academies,* apendicele VI de la: Logique de Leibniz, Paris, 1901, pp. 501-528.

se explică fascinaţia produsă asupra lui Leibniz de ştirile pe care le solicită fără încetare corespondenţilor săi iezuiţi misionari în China, pentru a stabili „un schimb de lumini" cu îndepărtatul Imperiu.[41]

Au existat, de asemenea, intervenţiile lui Leibniz în problemele politice ale vremii lui. Cu privire la aceasta, neputând intra aici în detalii istorice prea complexe, vom menţiona doar dificultatea de a înlătura astăzi ceea ce pare a fi un echivoc al gândirii politice a lui Leibniz, care oscila între ataşamentul arhaic faţă de concepţia medievală a dublei primordialităţi a Imperiului germanic şi a Papalităţii şi, pe de altă parte, aplicarea modernă a modelului monarhiei absolute iluminate care va inspira *Afklärung*-ul.[42]

Această aparentă ezitare provine, în realitate, din ataşamentul profund al lui Leibniz pentru o teocraţie propriu-zis metafizică; această calificare ar fi deajuns pentru a o deosebi de derivele produse de întrebuinţarea conceptului de teocraţie atunci când este confiscat de tiranii în care oamenii exercită abuziv asupra altor oameni o putere de constrângere în numele pretins al lui Dumnezeu. Teocraţia leibniziană este în sens propriu regatul lui Dumnezeu însuşi, într-o guvernare morală, nu tiranică, ce asigură oricărui cetăţean al celei mai bune dintre republici întreaga dezvoltare a puterii lui spontane care, guvernată de inte-

---

[41] Leibniz korespondiert mit China, ediţia citată, nota 5, pp. 55 şi 129.

[42] Vezi reflexiile lui **Werner Schneiders**, „Vera Politica. Grundlagen der Politiktheorie bei G.W. Leibniz, în: *Recht und Gessellschaft,* Berlin, 1978. De acelaşi: Respublica Optima. Zur metaphisischen und moralischen Fundierung der Politik bei Leibniz: Studia Leibnitiana, IX, 1977.

ligenţă, este libertatea.[43] Înţelesul mereu actual al acestei doctrine se află deci în universalismul justiţiei, identificată pe cea mai înaltă treaptă a ei, cu o iubire de bunăvoinţă, aplicată fără discriminare tuturor oamenilor, şi chiar tuturor făpturilor în integrarea principiului fiecărui plan individual în utilitatea neamului omenesc şi în binele general. În acest universalism coincid generozitatea, justiţia şi mila.

„Aparţinem genului sau rasei lui Dumnezeu... Justiţia... este sufletul generozităţii... Or principiul justiţiei este binele societăţii, sau, mai bine zis, binele general, căci cu toţii suntem o parte din republica universală al cărui monarh este Dumnezeu... cu toţii suntem născuţi, aşadar, nu pentru noi înşine, ci pentru binele societăţii aşa cum sunt părţile pentru tot, şi trebuie să ne socotim doar asemeni unor instrumente ale lui Dumnezeu, dar asemeni unor instrumente vii şi libere, capabili să contribuim la opera lui urmând alegerea noastră... Prin aceasta putem gândi că aceste principii ale generozităţii şi ale justiţiei sau pietăţii sunt unul şi acelaşi lucru“.[44]

*

Vom observa, în sfârşit, pentru a încheia această schiţă, că în cele trei elaborări ale universalului, ale căror linii directoare le-am urmărit, Leibniz a încercat să împace modernitatea epocii lui cu actualizarea mai multor tradiţii ale gândirii europene. *Caracteristica* asociază rigoarea algebrică a noii analize cu ambiţia unei combinatorii univer-

---

[43] Definiţie constantă a libertăţii, în acelaşi timp naturală şi rezonabilă; discuţie în *Théodicée,* par. 288-301.

[44] G.P. VII, 105-107

sale, inspirate de *Raimond Lulle* şi continuate în secolul al XVII-lea de construcţiile baroce de *Ars Magna* ale iezuiţilor, de la Clavius la Athanasius Kircher, al cărui moştenitor direct este *De arte combinatoria* din 1666. Metafizica substanţelor şi a unităţii lor în expresia universului asociază teme platoniciene cu un aristotelism reînnoit, cu scopul de a introduce în structurile lor cuceririle ştiinţelor noi rezultate din revoluţia galileană. Doctrina dreptului şi a justiţiei combină aportul jurisconsalţilor romanii, proclamaţia augustiniană a Cetăţii lui Dumnezeu şi dreptul subiectiv al modernilor.

Să nu ne grăbim, la rândul nostru, cum s-a procedat adesea pornind de la decizii reductive, să căutăm în Leibniz anunţuri anticipatoare ale propriei noastre modernităţi. Ar fi, fără îndoială, mai înţelept şi, prin urmare, mai conform cu justiţia, să luăm aminte la ceea ce ne sugerează reflecţia lui Leibniz însuşi asupra locului său în istoria gândirii: distanţa critică faţă de credinţa în auto-suficienţa modernităţii, relativizată prin acceptarea tradiţiilor în refolosirea trecutului inventariat şi reparcurs. După cum, pentru el, nu aparţinea vreunui tărâm şi nu vorbea decât o anume limbă. Republica Literelor, forma savantă a acelui *respublica universalis* nu era hărăzită nici unei epoci anume: metafora spaţială a oglinzii sau a oraşului privit din diferite perspective nu trebuie să ne înşele; expresia în care se realizează planul universului, din care fiecare epocă nu cunoaşte decât continuări încă parţiale şi lasă neexplorate numeroase zone de obscuritate, nu purcede dintr-o universalitate exclusiv sincronică, ci se situează şi pe axa unei universalităţi diacronice. De altfel, Leibniz a corectat metafora, vorbind de „oglinzi vii ale universului“, şi s-a străduit să formeze, conform axelor spaţiului şi timpului, conştiinţa tot mai limpede a unei vieţi universale.

(Traducere de Cornel Mihai Ionescu)

LEIBNIZ – FILOSOF AL EUROPEI BAROCE

Vasile Muscă

Sugestia ideilor dezvoltate în consideraţiile ce urmează a fost culeasă din Lucian Blaga. Într-una din penetrantele sale analize stilistice acesta a pus în evidenţă corespondenţele ascunse dintre stilul baroc şi metafizica lui Leibniz care, în acest context, apare în planul gândirii teoretice ca o ilustrare tipică a mentalităţii baroce.

Preluând conceptul atât de îndrăgit de scolastici al formei, barocul îi asigură, după Lucian Blaga, o extindere şi o aplicare proprie, manifestând „o înclinare spre înflorirea abuzivă a formelor, forma se debordează pe sine însăşi prin repetiţie, se depăşeşte prin suprapunere de forme“.[1] Categoria care constituie pentru gânditorul nostru marca distinctivă a spiritului baroc este aceea a involtului. Spre a-i înţelege mai clar conţinutul, o menţiune: de exemplu, ea se exprimă, arată Lucian Blaga, în deosebirile ce pot fi constatate între o „floare simplă“ şi o „floare invoaltă de aceeaşi specie crescută şi cultivată în grădină.“ Această tendinţă este activă şi în cazul imaginaţiei îndrăgostite de forme excesive, care a prezidat construcţia metafizicii monadelor a lui Leibniz, expresia cea mai profundă şi cea mai reprezentativă a barocului filosofic. „Lumea, unica şi marea lume a lui Dumnezeu se descompune la Leibniz în

---

[1] **Lucian Blaga,** *Ştiinţă şi creaţie,* în *Opere,* Bucureşti, Editura Minerva, 1987, vol. X, p. 146.

„monade“, dar fiecare monadă este după părerea sa o „lume întreagă“ văzută într-un anume fel. Lumea, cu alte cuvinte, este compusă din nenumărate „lumi“. Între lumea văzută de orice spirit clasic, una, singulară, şi lumea văzută de mintea barocă a lui Leibniz, adică lumea compusă din nenumărate lumi, este o deosebire ca între floarea de măcieş şi trandafirul involt“.

Într-adevăr, într-o porţiune semnificativă şi întinsă a sa, drumul vieţii lui Leibniz – născut în 1646 şi mort în 1716 – traversează lumea Europei baroce. Vorbind despre Leibniz ca filosof al Europei baroce, aceasta presupune aceptarea unei distincţii prealabile: *filosofia barocului,* adică *filosofia din epoca barocului* şi *filosofia barocă,* adică *filosofia purtând amprenta stilului şi problematicii barocului.* Concluzia pe care vrem s-o impunem în urma consideraţiilor noastre este că filosofia lui Leibniz aparţinând epocii barocului este, în acelaşi timp, o filosofie barocă, marcată vizibil de stilul de gândire dar şi de aria tematică a mentalităţii baroce.

*

* *

În primul rând, o remarcă privind situarea istorico-filosofică a lui Leibniz care aparţine curentului raţionalist al gândirii moderne, prezentând însă, în acelaşi timp, serioase abateri de la principiile sale, împrejurare care îl apropie de o mentalitate de tip baroc.

În esenţă, filosofia lui Leibniz aparţine regimului spiritual caracterizat prin autoritatea absolută a universalului, instaurat de victoria raţionalismului european. Obsesia

centrală a lui Leibniz va coincide, pe acest motiv, cu ceea ce reprezintă valoarea fundamentală a oricărui raţionalism: voinţa de a realiza universalul. În numele idealului său de claritate şi distincţie a ideilor gândirii noastre, proclamat încă de Descartes şi legat, desigur, şi de voinţa sa de universal, raţionalismul respinge contrariile şi îi repugnă contradicţia. Unitatea lor este decretată ca fiind doar o stare de confuzie în care contrariile se complac într-o armonie aparentă. În spirit raţionalist, opera lui Leibniz constituie o grandioasă încercare de a întemeia unitatea şi armonia ca atribute ale raţiunii universale; aşadar, o unitate şi o armonie universală atât în cele materiale cât şi în cele spirituale, „Leibniz – observă în acest sens H. Barth – caută o ordine de drept suprastatală, care să unească popoarele; o unitate a adevăratei credinţe creştine ce stă deasupra confesiunilor creştine; principiile unei moralităţi care este eliberată de diversităţile temporale şi spaţiale fiindcă în ea păşeşte în faţă natura originală a omului. Leibniz caută totul în toate – o filosofie a universalităţii, o philosophia perennis, una durabilă, adică o filosofie care să conţină adevărul".[2]

Astfel, în planul acţiunii politice, voinţa de universal prinde corp în ideea imperiului, îmbrăţişată cu entuziasm de Leibniz, în realitate una din iluziile în care s-a legănat gândirea sa. Filosoful monadelor mai stăruia să vadă în imperiu singurul mijloc de redresare naţională aflat la îndemâna germanilor, deşi, în epoca sa, instituţia imperială

---

[2] **H. Barth,** *Das Zeitalter des Barocks und die Philosophie von Leibniz,* în vol. *Die Kunstformen des Barockzeitalters,* Berna, 1956, p. 425.

„vidată puţin câte puţin de substanţa sa“ nu constituia „câtuşi de puţin mai mult decât un ritual folcloric şi perimat“.[3]

La fel,în planul propriu-zis al gândirii filosofice aceeaşi voinţă de universal se traduce în ideea unui sistem filosofic universal, etern, ale cărui principii supraistorice adună laolaltă principiile viabile ale tuturor filosofiilor istorice. „Leibniz – scria Mircea Florian – nu vroia să recunoască opoziţii şi contradicţii de neîmpăcat în părerile omeneşti. El apropia cele mai neîmpăcate păreri, le descoperea nuanţele de apropiere, tranziţiile de grad, nu de natură, e drept, uneori prin simple compromisuri cari păgubeau originalitatea gândirii sale“.[4] Ambiţionat de idealul edificării universalului în planul gândirii filosofice, Leibniz va extrage din doctrinele predecesorilor nu elementele de gândire diferite, ci cele identice ce se constituie într-o sumă de principii durabile, care se pot articula armonios într-o nouă filosofie, acea filosofie universală, eternă, „philosophia perennis“, după a cărei himeră omenirea alergase de-a lungul unor lungi secole de gândire.

Este, desigur, o altă problemă în ce măsură, inspirat de mirajul acestei „philosophia perennis“, Leibniz a dat într-adevăr peste nişte principii de gândire cu adevărat universale, ce se lasă împăcate în corpul unitar, armonios întocmit, al unei doctrine filosofice eterne. În orice caz, ideea purtând amprenta universalismului raţionalist al unei „philosophia perennis“ este considerată de către Leibniz din unghiul temei tipic baroce a relaţiei dintre centru şi periferie. De aceea, tratarea problemei împrumută termeni

---

[3] **G. Gusdorf**, *Les principes de la pensée au siècle des Lumieres,* Paris, Payot, 1971, p. 82.

[4] **M. Florian**, *Îndrumare în filosofie*, I.V. Socec, p. 310.

proprii domeniului arhitecturii, arta preferată a barocului. Datorită jocului de perspective – o altă temă centrală a barocului – fiecare filosofie istorică inaugurează propria sa perspectivă relativă, particulară, asupra realităţii. Dincolo de aceste unghiuri de perspectivă particulare, constituind doar puncte aşezate pe o periferie, există un centru unic în care toate aceste perspective particulare se armonizează adunându-se într-o unitate ce constituie conţinutul sistemului universal al căutatei „philosophia perennis“. Fiecare filosofie istorică îşi deschide perspectiva sa proprie asupra lumii, astfel că adevărurile ce le conţine nu pot avea decât un caracter relativ. Dar, din însumarea acestor adevăruri relative se constituie adevărul absolut al filosofiei supraistorice, „philosophia perennis“.

Şi totuşi, în cazul lui Leibniz se poate înregistra şi tendinţa abaterii de la afirmarea neabătută a valorii absolute a universalului, proprie raţionalismului clasic. Este vorba de o adevărată erezie ce-l abate pe filosoful monadelor de la tradiţia raţionalismului, apropiindu-l de câmpul stilistic al barocului. Ea constă în afirmarea valorii individualului ca fiind faptul fundamental în structura realităţii. Monada se defineşte nu numai ca „o substanţă simplă“ (*Monadologia* § 1) dar trebuie chiar ca „fiece monadă să fie diferită de oricare alta“–§ 9), adică strict individuală. În *Principii ale naturii şi ale graţiei fondate pe raţiune*, Leibniz va fi şi mai clar: împreună cu un „corp particular“ fiecare monadă constituie o „substanţă vie“. (§ IV).

În referirile sale la Leibniz, Lucian Blaga va identifica în monadologia acestuia expresia unei „năzuinţe formative“ (termen propriu gândirii lui Blaga) care s-a manifestat sub semnul tendinţei individualizante. „Concepţia metafizică a lui Leibniz a crescut tocmai din năzuinţa indi-

vidualizantă...Leibniz afirmă: fiecare monadă, ca atare, e nu numai un moment într-o discontinuitate ci şi o individualitate complet distinctă, înzestrată cu o seamă de însuşiri unice, o lume pentru sine, care, nu se repetă şi care aşa cum este, nu este decât o singură dată. Niciodată în istoria gândirii umane imaginaţia speculativă nu s-a lăsat cu acelaşi entuziam antrenată de tendinţa individualizantă, ca în cazul acesta al metafizicii leibniziene. Avem aici de-a face cu cazul rar al unui stil de gândire realizat până în ultimele lui consecinţe".[5]

Consecvent punctului de vedere universalist al raţionalismului, Spinoza a admis în cadrele riguros moniste ale concepţiei sale o singură substanţă. În raport cu aceasta, lucrurile individuale apar doar ca nişte limitări, determinări negative ale substanţei unice absolute.

Găsim la Leibniz o atitudine opusă: din perspectiva monadologiei individul nu contează ca un negativ ci trece drept un pozitiv. El admite o infinitate de substanţe, fiecare de sine stătătoare, monadele, având o ireductibilă individualitate. „În timp ce Spinoza – observă Paul Hazard – operează prin reducerea la universal, Leibniz caută un acord în care universalul să fie reprezentat fără ca particularul să-şi piardă drepturile".[6] Efortul de a afirma individualul în atmosfera universalistă întreţinută de raţionalismul modern, iar apoi pe urmele acestuia de iluminism fac din Leibniz nu numai precursorul unui mod de gândire care se va impune prin formula dialecticii frecventată de

---

[5] **L. Blaga,** *Orizont şi stil* în *Opere*, Bucureşti, Editura Minerva, 1985, vol. IX. p. 161.

[6] **P. Hazard,** *Criza conştiinţei europene 1680-1715,* Bucureşti, Editura Univers, 1913 p. 416.

reprezentanţii idealismului german, dar îl impun ca un caz singular, izolat în contextul de idei al epocii. În această proiectare a realităţii într-o „republică de suflete“ – care este, în caracterizarea lui Mircea Florian, monadologia [7], – au conlucrat pe lângă diferite inspiraţii metafizice şi sugestii de altă factură. Trebuie să identificăm în individualismul monadologiei şi un reflex al stărilor social-politice din Germania vremii lui Leibniz care, datorită dezmembrării sale interioare, se înfăţişa ca un veritabil conglomerat de monade statale, politice, independente una de alta şi incapabile de a găsi formula utilă în vederea unei unificări a lor.

*

* *

Asemănarea cea mai generală dintre barocul artistic şi filosofia lui Leibniz ţine de ordinul câmpului stilistic. Amândouă se înrădăcinează în solul aceloraşi categorii de simţire, gândire şi voinţă culturală, care alcătuiesc ceea ce ne-am deprins să numim stilul baroc.

Subordonat programului de propagandă religioasă pus în mişcare de Contrareformă, barocul va căuta să acrediteze în mentalitatea europeană a vremii sale imaginea transfigurată în plan artistic a unei biserici triumfătoare – *ecclesia triumfans* – ce a reuşit să traverseze cu succes încercările destabilizatoare ale Reformei. Victorioase, fiecare în planul ei propriu de acţiune, Biserica şi Regalitatea se vor manifesta solidar: Biserica va îmbrăca Rega-

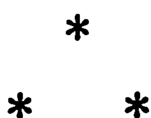
---

[7] **M. Florian**, *op. cit.*, p. 311.

litatea, în calitatea ei de mandatară terestră a voinţei cereşti, în mantia unei lumini divine, ce-i conferă un prestigiu inatacabil. Puterea lumească şi puterea dumnezeiască îşi dau mâna pentru a crea împreună un indestructibil angrenaj politico-religios, în care cele două elemente se înfrăţesc pentru a se sprijini reciproc în scopul subordonării întregii sfere a vieţii omeneşti.

În domeniul conştiinţei, barocul va produce o falie a sensibilităţii, reamintindu-i omului cu orice prilej că substanţa mistică a eternităţii lui Dumnezeu umple glorioasă întregul spaţiu al realităţii intra- şi extra-umane. Glorificarea lui Dumnezeu – „ad majorem gloriam Dei" – va constitui, de altfel, tema proferată pe care se va exersa conştiinţa barocă.

În planul gândirii filosofice triumfalismul baroc îşi va găsi un corespondent perfect în concepţia lui Leibniz. Ea este concepută, în esenţă, în marginile aceleiaşi intenţii de a premări gloria mistică a lui Dumnezeu. Toate aspectele universului leibnizian concură spre a înfăţişa un program de glorificare a lui Dumnezeu – „ad majorem gloriam Dei". Gloria lui Dumnezeu devine un leit-motiv ce revine frecvent de sub pana lui Leibniz – „eu susţin – mărturiseşte Leibniz – că Dumnezeu nu face nimic care să nu merite a fi glorificat" (*Disertaţie metafizică* –§ III). Toate monadele universului conceput de Leibniz îşi unesc vocile într-un uriaş cor al creaturilor, menit să cânte întru slava eternă a lui Dumnezeu, creatorul desăvârşit al unei lumi desăvârşite şi ea. Prin chiar proprietatea sa fundamentală de a avea percepţii, reprezentări, fiecare monadă participă la preamărirea lui Dumnezeu – „gloria lui Dumnezeu este şi ea redublată datorită atâtor reprezentări cu totul deosebite ale operei sale" (*Ibidem* –§ IX).



În opoziţie cu echilibrul static din care epoca anterioară lui, a clasicismului, îşi făcuse suprema sa regulă, barocul aduce o altă viziune generală a realităţii dominată de principiul dinamismului. Expresia filosofică a principiului baroc al dinamismului o reprezintă tocmai filosofia lui Leibniz. Acesta şi-a elaborat dinamismul în procesul critic al cartezianismului. În doctrina sa filosofică generală Leibniz se desparte de Descartes printr-o convingere esenţială şi simplă; cum remarca P. Hazard este vorba de faptul că autorul *Monadologiei* nu putea admite că „geometria dă explicaţia ultimă a lucrurilor". [8] Reducţia în manieră carteziană a realităţii doar la număr şi figură, goleşte existenţa de bogăţia conţinutului ei viu.

Pentru Descartes substanţa era fie gândire, fie întindere. Separată de subiectul real care o produce gândirea constituie pentru Leibniz numai o simplă abstracţie. La fel, reducând corpurile doar la întindere rămâne neînţeleasă mişcarea lor, ele rămânând condamnate la o stare de perpetuu repaos, la pasivitate. Confundând substanţa, din care făcuse ideea centrală a concepţiei sale, cu un atribut geometric al ei, întinderea, Descartes procedează în mod simplist, lipsit de simţul nuanţelor. Socotind întinderea drept o realitate independentă înseamnă să acceptăm pasivitatea substanţei, adică a priva realitatea de dinamismul ei şi a in-

---

[8] **P. Hazard,** *op. cit.*, p. 414.

troduce inerţia în ordinea mişcătoare a lumii. Dualismul cartezian merge pentru a explica aspectul static al realităţii, dar nu poate da socoteală defel de aspectul complementar, dinamic al acesteia.

Pentru Leibniz lucrurile dacă nu sunt mai complicate se înfăţişează, în orice caz, într-o formă mai complexă: materia nu poate fi redusă doar la întindere, ea este, totodată, şi activitate, după cum spiritul nu înseamnă doar gândire ci şi sensibilitate şi voinţă. Leibniz va admite o infinitate de substanţe individuale (*Monadologia* –§ 9), fiecare de sine stătătoare, autonomă (*Idem*, –§ 8) pe care, se pare sub sugestia lui G. Bruno, le numeşte monade (*Idem*, – § 1). O caracteristică fundamentală a monadelor rezidă în activismul lor intrinsec. Fiecare monadă reprezintă un centru de energie, de acţiune, activitatea proprie fiecărei monade provenind nu din afara sa, din exterior, ci constituind chiar principiul ei intern (*Idem*,– § 11). Din împletirea acţiunii monadelor înţelese ca asemenea centre energetice, puncte existenţiale, atomi metafizici, dispunând de forţă proprie fiecare, se ţese pânza permanent nouă a realităţii.

Noţiunea centrală a fizicii leibniziene devine aceea de forţă şi toate celelalte se definesc prin raportare la aceasta: masa însăşi nu este din această perspectivă altceva decât forţă pasivă. În realitate, şi spre deosebire de Descartes, nu mişcarea rămâne constantă, crede Leibniz, ci cantitatea de forţă. Numai că forţa, iarăşi spre deosebire de Descartes, nu este ceva exterior corpului ci un principiu interior, iar corpul însuşi constituie mai mult decât o realitate fizică, el desemnând o categorie metafizică. De fapt, la Leibniz monada reprezintă un principiu imaterial ce trebuie conceput prin analogie cu sufletul.

Aşadar, teoriei exclusiv mecanice a lui Descartes, cauzelor ocazionale decretate de Mallebranche, panteismului lui Spinoza atât de învecinat cu ocazionismul, Leibniz le opune principiul său: a exista înseamnă a activa. Datorită activităţii sale, monada ca substanţă individuală se prezintă şi ca substanţă dar şi drept cauză în acelaşi timp. Statica lui Descartes, impregnată de elemente mecaniciste de gândire, este completată de Leibniz cu o dinamică ce cuprinde adânci implicaţii de natură dialectică. Dinamismul este cuvântul nou rostit de Leibniz în filosofie, în acord cu înclinaţiile baroce ale temperamentului său de gânditor.

*

* *

Afinitatea de substanţă dintre Leibniz şi baroc se manifestă, în primul rând, în plan etic, prin obsedanta şi chinuitoarea întrebare: cum se poate concilia prezenţa răului în lume cu existenţa concomitentă a unui Dumnezeu înţeles ca raţiune, înţelepciune, bunătate şi frumuseţe desăvârşită, aşezat drept o supremă perfecţiune peste cupola acestei lumi imperfecte. [9] Din punct de vedere riguros religios răul se înfăţişează ca un dat fundamental şi el provine din însăşi întocmirea metafizică defectuoasă a realităţii. El provine, în primul rând, din împrejurarea că „civitas terrena“ a creştinătăţii se zbate dezbinată în urma Reformei în

---

[9] **H. Heimsoeth**, *Leibniz Weltanschanung als Ursprung seiner Gedonken welt* – Kantstudien – 1917 (Bd. XXI) pp. 365-395.

două tabere religioase opuse, catolicii şi protestanţii, în luptă una cu alta, cu intenţia de a se extermina reciproc.

Chinuită de insolubila problemă a originii şi prezenţei răului în lume, conştiinţa barocă se frământă măcinându-se permanent interior, încărcată de o neliniştitoare tensiune, o tensiune între timp şi eternitate, între vremelnicia aparenţelor şi durabilitatea esenţei, între nimicnicia omenească şi atotputernicia dumnezeiască, între caracterul înlănţuit prin necesităţile lumii al existenţei omeneşti şi libertatea oamenilor în sensul respingerii lumii şi al învingerii lumii prin dăruirea în favoarea eternului şi Unului. Lipsa de măsură este cea care ameninţă în cazul că identificarea cu una sau alta dintre acestea este posibilă".[10]

Barocul sapă abisuri de netrecut împărţind realul în tărâmuri polar opuse, peste care nu se pot arunca nici un fel de punţi de legătură: Dumnezeu şi lumea, veşnicia şi temporalitatea, sufletul şi timpul, moartea şi viaţa, asceza şi fericirea lumească, credinţa şi ştiinţa. Aceste opoziţii ce alimentează în permanenţă conştiinţa barocă imprimă stilului baroc acel dinamism, acel principiu al mişcării permanente prin care acesta se situează într-o opoziţie directă cu statismul clasicist. Barocul va umple cerul senin al clasicismului cu norii încărcaţi de tensiuni nebănuite ai unei deveniri ce nu cunoaşte repaos.

Leibniz se întâlneşte cu câmpul mentalităţii baroce în efortul comun de a evidenţia contrariile în care se despică polar conţinutul realităţii. Dorinţa vie de unitate a spiritului său se loveşte de realitatea dură, ce-l aşază în faţa unei întregi serii de contrare dintre care, în Prefaţa la ediţia sa a

---

[10] **Hans Barth**, *op. cit.* p. 423.

Monadologiei, E. Boutroux a menţionat câteva: general-particular; posibil-real; matematic-fizic; mecanism-finalism; materie-spirit; experienţă-ineitate; corelaţie universală-spontaneitate; înlănţuire cauzală-libertate umană; providenţa-răul; filosofia-religia. „Toate aceste contradicţii – scrie E. Boutroux – prin analiză despuiată din ce în ce mai mult de elementele lor comune devin acum atât de divergente încât pare cu neputinţă o împăcare a lor, iar opţiunea pentru una din două, excluzând complet pe cealaltă, pare să se impună unei gândiri dornice de claritate şi consecvenţă“ .[11]

Situate într-o radicală opoziţie, contrariile nu pot fi împăcate într-o formulă validă care să stingă tensiunea dintre ele. Singura soluţie care i se oferă barocului este cea a unor treceri treptate, a metamorfozelor produse lent, în decursul cărora un contrariu poate trece pas cu pas în opusul său. Este vorba, adică, de a produce infime schimbări cantitative, care însumate produc în cele din urmă o schimbare calitativă. Prin creşterea sau descreşterea infinit graduală a unei calităţi date se prepară o nouă calitate. Infinitatea nuanţelor ce se întind între o calitate şi opusul ei asigură inepuizabilitatea de conţinut a realităţii, farmecul şi culoarea sa. Fiecare lucru are limitele sale între care menţinându-se se păstrează pe sine deosebit de celelalte. Dar nici un lucru nu rămâne blocat între aceste limite, el fiind acţionat de o forţă entelehială care îl transferă unui permanent proces de viaţă. O putere cu acţiunea unui destin implacabil ce s-a cuibărit într-un lucru oarecare face ca acel

---

[11] **E. Boutroux**, *Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz*, în vol. *Leibniz, La Monadologie*, Paris, Delagrave, p. 28.

lucru să treacă peste limita care îl separă de celelalte pentru a deveni chiar celălalt, opusul lui.

Datorită acestor treceri, barocul concepe realitatea ca un flux de mişcare continuă în care cel de jos este împins în permanenţă către cel de sus, unde inferiorul este mânat spre superior. În acest punct, monadologia leibniziană se întâlneşte cu mentalitatea barocă întrucât „filosofia sa este dominată de ideea că esenţa monadei se întemeiază pe activitatea sa proprie, deci în mişcarea prin care o formă singulară de viaţă ajunge să se împlinească printr-o derivare temporară“ .[12]

*

* *

Am văzut că mentalitatea barocă este dureros obsedată de conştiinţa marilor opoziţii în care se frânge realitatea. Prin reprezentarea lumii ca şi creaţie perfectă a lui Dumnezeu, pe cale indirectă, monadele reprezintă perfecţiunea lui Dumnezeu însuşi. „Se poate chiar spune – remarcă Leibniz – că orice substanţă poartă oarecum caracterul înţelepciunii infinite şi al atotputerniciei lui Dumnezeu şi îl imită atâta cât este capabilă să o facă“ (*Disertaţie metafizică* – § IX). Cu acest prilej se impun în primul plan al discuţiei noastre un şir de opoziţii ca *infinit-finit; etern-trecător; perfect-imperfect.*

Mai cu seamă pasiunea eternităţii este cea care transfigurează conştiinţa barocului. Ea dictează o anumită atitu-

---

[12] **H. Barth**, *op. cit.*, pt. 433.

dine față de moarte: aceasta este resimțită ca un eveniment tragic care întrerupând definitiv firul vieții, îl împiedică pe om să se realizeze pe dimensiunea infinitului, îi spulberă acestuia orice șansă de a parveni la eternitate. Pentru mentalitatea barocului eternitatea trebuie realizată în viață și nu după viață, în moarte. Este, deci, o eternitate prin concentrare, pe când cea din urmă formă de eternitate, cea oferită prin moarte, nu este decât una goală, vidată de conținut și sens. Intenția barocului este de a dobândi o eternitate tangibilă în limitele vieții de aici prin comprimare, ceea ce implică în primă instanță problema filosofică a raportului dintre finit și infinit. Cum infinitul poate sălășlui într-o viață care este finită? Întrebarea aceasta cuprinde unul din resorturile concepției leibniziene asupra monadelor care încearcă un răspuns tocmai la această chinuitoare întrebare a relației reciproce dintre finit și infinit: „orice substanță poartă oarecum caracterul înțelepciunii infinite și al atotputerniciei lui Dumnezeu și îl imită atâta cât este capabilă să o facă“ (*Disertație metafizică* – § IX). Monada, așa cum o gândește Leibniz, oferă tocmai confirmarea faptului că finitul – o monadă individuală - poate, datorită proprietății sale de percepție, să facă loc în sine lumii infinite, alcătuite de nenumăratele monade. Altfel zis, o monadă este un infinit încapsulat într-un finit.

*

*   *

Leibniz mai are în comun cu sfera de preocupări a barocului interesul manifestat pentru ideea de armonie. „Mai presus de orice, Leibniz este un virtuos al concilierii

şi al armoniei", îl caracterizează M. Florian.[13] Principiul armoniei îi domină gândirea într-o măsură ce face din el una din personalităţile cele mai influente din punct de vedere spiritual ale Europei baroce de la hotarele secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea.

Cum scrie Paul Hazard, pentru Leibniz „armonia rămâne supremul adevăr metafizic. În ea se contopesc diversităţile care păreau ireductibile, compunându-se într-un tot în care fiecare îşi are locul, conform unei ordini divine. Universul este un mare cor, individul are iluzia de a-şi căuta singur cântul, dar, de fapt, el nu face decât să urmărească o partitură uriaşă, în care fiecare notă a fost astfel plasată încât toate vocile să-şi corespundă, iar ansamblul lor să formeze un concert mai desăvârşit decât armonia sferelor, visată de Platon".[14] Într-un studiu dedicat ideii de armonie la Leibniz, Yvon Belaval a demonstrat că aceasta se defineşte ca o unitate de contrarii, *unitas in varietate* – expresie în care *unitas* este echivalent cu *simplicitas, similitudo, identitas, consensus,* iar *varietas* cu *multa, plura, multitudo, diversitas*". [15]

Obsesia ideii de armonie se resimte într-una din cele mai caracteristice doctrine elaborate de Leibniz, cea a armoniei prestabilite. Pornind de la premisa că monada înseamnă libertate, Leibniz încearcă să concilieze determinismul cu liberul arbitru, cauzalitatea cu finalitatea. De

---

[13] **M. Florian,** *op. cit,* p. 310.

[14] **Paul Hazard,** *op. cit.*, pp.19-20.

[15] **Yvon Belaval,** *L'idée d'harmonie chez Leibniz* în vol. „Études sur l'histoire de la philosophie. En hommage à Martial Gueroult" Paris, Librairie Fischlacher, 1964, p. 61.

fapt, ideea armoniei prestabilite se înscrie în câmpul tragicului conştiinţei baroce prin efortul de a împăca lucruri ce nu se lasă prinse sub aceeaşi unitate: materialismul realităţii şi libertatea monadei. Pe de o parte, în realitate totul se petrece conform unor severe prescripţii matematice. Pe acest motiv, totul poate fi măsurat şi socotit şi, ca atare, este previzibil. Uniformul, ordonatul, previzibilul alcătuiesc limbajul în care este scrisă, „marea carte a naturii" (le grand livre du monde) pentru a recurge la expresia lui Descartes (*Discurs asupra metodei...* – Partea I). Pe de altă parte, ca elemente fundamentale care alcătuiesc realitatea, monadele intră în această urzeală, făcută numai din regularităţi matematice, a realităţii. Fiecare monadă constituind o substanţă individuală, ceva întreg şi complet în sine se defineşte însă, în esenţa sa, ca libertate, şi este condamnată să-şi asume această libertate. În numele libertăţii monadelor, dată de individualitatea ireductibilă a fiecăreia dintre ele, ar urma ca limbajul naturii să fie făcut dintr-o imprevizibilă spontaneitate. Aici se naşte contradicţia în faţa căreia este pus Leibniz. Materialismul ţine de domeniul a ceea ce se repetă, el reprezintă limbajul cel mai intim al naturii întrucât Dumnezeu a creat lumea în conformitate cu regulile unui calcul strict matematic. Totuşi, în procesul de viaţă continuu reînnoită, al naturii, nimic nu se repetă: „căci în natură nu există niciodată două făpturi cu desăvârşire una cu cealaltă..." (*Monadologia* § 9). Toate sunt produse de o inepuizabilă fantezie creatoare, a cărei libertate nu poate fi prinsă în formula unui calcul previzibil. Din această cauză Dumnezeu însuşi pare să fie pus într-o tragică contradicţie cu el însuşi: el procedează în sens strict matematic însă în acelaşi timp punând la contribuţie şi imaginaţia nesecată a unui artist. Monadele fiind substanţe

individuale, irepetabile în spaţiu şi timp, nu pot fi create decât în mod individual succesiv, ceea ce implică solicitarea, de fiecare dată într-un alt fel, a fanteziei creatoare dumnezeieşti. O creaţie în serie, concomitentă nu este cu putinţă, ea nu poate merge alături cu ideea individualităţii monadelor. Soluţia lui Leibniz este creaţia continuă, permanentă, ce se împlineşte ca o succesiune în timp.

În concluzia acestei părţi a consideraţiilor noastre, putem afirma că, trăind cu o deosebită intensitate răul înfipt până în rădăcina ultimă a realităţii, Leibniz va căuta să găsească o soluţie de compromis cu răul, prin mijlocirea căreia acesta să poată fi integrat ca fapt al unui sistem raţional superior. În soluţie generală, împăcarea cu situaţia dată i-o va oferi tocmai ideea de armonie. Anticipând pe Hegel, Leibniz va înţelege armonia precum mai târziu acesta unitatea dialectică, drept un mijloc de împăcare cu răul, de acceptare, asimilare şi justificare a prezenţei lui în lume.

Semnificaţiile baroce ale noului concept de armonie pe care îl aduce gândirea lui Leibniz ies pregnant în evidenţă mai ales prin comparaţie cu ideea de armonie ierarhizată a clasicismului. Expresia filosofică a acestuia apare mai cu seamă la Mallebranche. Pentru acesta Dumnezeu contează ca o fiinţă universală „care închide în sine într-o manieră rezonabilă toate existenţele". Dar, întrucât fiinţele raţionale nu sunt în mod egal desăvârşite, ele trebuie să întemeieze „o ordine necesară şi imuabilă din cauza raporturilor de perfecţiune care se stabilesc între aceleaşi existenţe" (*De la recherche de la Verité*). Armonia preconizată de Leibniz este străină de ideea unei asemenea ierarhii a existenţelor întocmită pe criteriul perfecţiunii lucrurilor în raport cu Dumnezeu. Armonia leibniziană este una a diver-

sului prin formă şi conţinut, iar nu una pur şi simplu de poziţie ca la Mallebranche.

Conceptul de armonie prezintă o deosebită complexitate, acoperind prin valenţele sale un câmp larg de sugestii în care intră logica, etica şi estetica, teologia şi dreptul. El este de asemenea activ şi în planul gândirii şi activităţii politice atât de bogate a lui Leibniz pusă în serviciul unirii celor două confesiuni ale Bisericii catolice apusene sau în cea a unificării Germaniei. În această privinţă scopul său mărturisit este de a identifica armonia pretutindeni acolo unde ea există sau de a înfăptui armonia acolo unde ea nu există încă. „A regăsi unitatea şi armonia lucrurilor pe care spiritul omenesc pare să fi renunţat să le mai vadă sau poate chiar să le admită, iată scopul pe care şi-l propune Leibniz“.[16]

Armonia este decretată oricum un principiu normativ suprem care îşi găseşte justificarea în chiar fundamentele metafizicii lui Leibniz. Armonia se defineşte prin corelaţia cu diversitatea: ea presupune diversitatea, iar în acest context răul apare şi el integrat conţinutului armoniei ca un element sau moment component al ei. Armonia nu anulează răul, nu-l poate smulge din solul realităţii, dar îl justifică drept necesar, parte indispensabilă şi de neînlocuit a acelei diversităţi pe temeiul căreia se constituie unitatea. Rolul şi eficienţa răului sunt totuşi limitate. În viziunea teologiei lui Leibniz răul nu poate constitui cauza ultimă a celor ce sunt, căci o asemenea împrejurare ar contraveni total caracterului divin al realităţii ce s-a născut înnobilată de cele mai bune intenţii ale lui Dumnezeu, pe baza unui

---

[16] **E. Boutroux,** *op. cit.* p. 28.

calcul matematic riguros, tocmai pentru a putea certifica ideea meioristă a celei mai bune lumi cu putinţă. Pe de altă parte, prin dinamismul ce-l întreţine, răul apare drept suport al vieţii universale în sânul căreia trezeşte prin contrast apetitul către bine şi perfecţiune. Este vorba, aici, de puterea fecundă, pozitivă, a răului elogiată şi de Goethe în *Faust* (v. 1335-1336).

„Ein Teil von jener Kraft
Die stets das Bösservill und stets das Gute schafft".

*
* *

Am văzut că vrând să învingă tragicul marilor opoziţii ale gândirii şi simţirii, barocul construieşte între acestea treceri treptate, graduale, ce prin nuanţări recurgând la infinitezimale apropie extremele unele de altele până la a le identifica. Nimic nu se poate realiza dintr-odată – natura non fecit saltum – conform unei concepţii tipic baroce, ci după un plan bine stabilit dinainte de divinitate, etapă cu etapă, ca o mişcare treptată de la potenţă la act. Forţa dinamică, de pildă, se naşte dintr-o infinitate de stări moarte, mişcarea constă dintr-o infinitate de momente de repaos. Prin metafizica sa, Leibniz va încerca el însuşi o reabilitare într-o manieră proprie a ideii aristotelice a potenţei, a entelehiei. „S-ar putea da numele de entelehii tuturor substanţelor simple sau monadelor create, căci ele au într-însele o perfecţiune anumită (ehousi to enteles); există în ele o suficientă (autarheia) care le face să fie izvorul acţiunilor interne ale lor şi – ca să spunem astfel – automate incorporale" (*Monadologia* – § 18)". În consens cu această

înclinaţie a dinamicului baroc către treceri treptate, Leibniz va fi un filozof al nuanţelor, al infinitezimalelor – „mai puţin sensibil – cum scrie Paul Hazard – la contraste, atent să descopere seria de gradaţii mărunte care leagă lumina de umbră şi neantul de infinit".[17] Desfăcând finitul în infinite părţi, în infinitezimale, se creează iluzia infinitudinii lui. Barocul va întreţese astfel, la tot pasul, realitatea cu iluzia, ceea ce este cu ceea ce nu este. Continuitatea dintre finit şi infinit este asigurată prin reprezentarea infinitului în finit. Fiecare monadă ca posibil centru al universului cuprinde în sine totul: finită, ea cuprinde în sine totuşi infinitul din unghiul său restrâns, particular. Infinitul exterior este prins şi încorporat prin capacitatea de reprezentare a monadei în finitul monadei al cărei conţinut interior devine, în felul acesta, el însuşi infinit. Desigur că prin acest act al reprezentării monada devine un infinit interior, un infinit prin abreviere, prin concentrare şi condensare şi în acest mod monada însăşi dobândeşte infinitatea ca atare în finitudinea condiţiei sale metafizice.

*

* *

În spiritul dominant al barocului, Leibniz va făuri o viziune proprie a naturii care exaltă proliferarea infinită a prea plinului vieţii: „Aşadar – scrie el –nimic nu e incult, steril şi mort în Univers: nu există haos, nu există confuzie decât în aparenţă, adică aşa cum ar părea de la distanţă într-o baltă în care am vedea o mişcare confuză şi, ca să zi-

[17] **P. Hazard**, *op. cit.*, p.218.

cem aşa, o mişunare a părţilor din iaz, fără să distingem peştii înşişi“ (*Monadologia* § 69). În conţinutul atât de pestriţ diversificat al naturii nimic nu apare ca fiind absolut identic. Nici măcar două frunze nu sunt la fel, spune Leibniz, într-o scrisoare către Sofia Charlotta. Fiecare lucru sau fenomen este unul strict individual şi fiecare îmbogăţeşte cu o nuanţă inedită, de neînlocuit şi de nereprodus armonia de ansamblu a naturii. Ea se arată ca fiind infinit de bogată şi nu poţi întâlni de două ori acelaşi lucru în cuprinsul ei.

Potrivit concepţiei lui Leibniz natura este făcută numai din individuali, ireductibili unul la altul, iar monadele ca „atomi ai naturii“ (*idem,* § 3) sunt de asemenea realităţi riguros individuale, astfel că în tot cuprinsul realităţii nu vom putea găsi două monade care să fie aceleaşi. S-ar părea că înţelese astfel ca entităţi în exclusivitate individuale şi în absenţa oricărui general, monadele sunt condamnate la un regim de cea mai severă izolare unele faţă de altele. Într-adevăr, constituind fiecare o realitate autonomă, perfect închisă în sine, monadele „nu au ferestre pe care să poată intra sau ieşi ceva“ (*idem* § 7).

Urmează din aceasta o concluzie importantă. Fără nici o deschidere către exterior, orice schimbare a monadei se petrece într-un impuls care se consumă exclusiv în plan interior. Situaţia este salvată şi ieşirea din încurcătură asigurată prin „mitul filosofic“ – cum îl caracterizează Lucian Blaga – al armoniei prestabilite. Aceasta reprezintă un asemenea general, mai precis o legătură generală, care nu afectează prin intruziune individualii, îi lasă neatinşi în individualitea lor proprie, intimă, multitudinea monadelor conservându-şi fiecare specificul. În virtutea geometrismului care îi animă gândirea, Spinoza va fi obligat la rigi-

dităţi metafizice reducând, în mod arbitrar, particularul la universal, individualul la general. Cu mai multe înclinaţii şi disponibilităţi dialectice, dar şi sub influenţa unor anumite impulsuri de tip baroc ale gândirii sale, Leibniz caută şi de data aceasta armonia unui acord în care universalul să fie prezent fără a restrânge sau constrânge particularul, fără a-l extermina sau sacrifica în favoarea universalului. În fiecare petec de realitate, fie el cât de mic şi lipsit de importanţă, universalul şi particularul, generalul şi individualul sunt daţi împreună. „Fiecare porţiune a materiei poate fi concepută ca o grădină plină de plante şi ca o baltă plină de peşte" *(ibidem* § 67). Grădina plină de flori sau balta umplută de peşti constituie metafore ce sugerează ideea unor asemenea universali concreţi în care, într-o manieră dialectică, universalul şi particularul coabitează. Deşi prin ideea unui universal concret transcendent trece dincolo de limitele conştiinţei tragice baroce, a falsei sale dialectici care caută trecerile de la un contrariu la altul pe puntea unor nenumărate gradaţii infinitezimale, Leibniz înaintează, se pare, către o dialectică autentică ce proclamă unitatea şi lupta contrariilor, trecerea lor unul în celălalt după modelul de gândire ce va fi elaborat mai târziu de Hegel. Şi totuşi, Leibniz nu accede încă la nivelul unei dialectici elaborate conceptual; expresia preferată a gândirii sale rămâne una preponderent metaforică iar nu conceptuală, înscriindu-l în perimetrul sentimentului tragicului din cadrul conştiinţei baroce.

*

*   *

Conceptul central pentru gândirea sa prin care încercând să explice natura monadelor sale Leibniz se leagă în

modul cel mai intim de mentalitatea epocii barocului este acela de reprezentare – „fiecare monadă creată reprezintă întregul Univers“ (*Monadologia* § 62). Proprietatea de a percepe este aşezată în esenţa însăşi a fiecărei monade. „Starea trecătoare care îmbrăţişează şi reprezintă o multiplicitate în unitate, adică în substanţa simplă, nu este altceva decât ceea ce numim percepţie“ (*Monadologia* –§ 14) – scrie Leibniz. Proprietatea de a percepe se traduce interior în capacitatea fiecărei monade de a crea reprezentări ale universului. „Orice substanţă simplă îmbrăţişează Universul prin percepţiile sale confuze sau simţiri, dar într-un mod care exprimă întotdeauna întreaga natură a Universului; şi orice percepţie prezentă tinde către o percepţie nouă, aşa cum orice mişcare ce o reprezintă tinde către o altă mişcare“ (*Teodiceea* –§ 403). Fiecare monadă reprezintă una şi aceeaşi realitate, acelaşi univers. Prin aceasta conţinutul lor nu este însă identic, căci orice monadă realizează aceasta din unghiul de vedere al gradului de claritate sau obscuritate care îi este propriu, în conformitate cu regula propriei sale individualităţi – „fiecare substanţă singulară exprimă întregul Univers, în felul ei“, iar „în noţiunea sa sunt cuprinse toate evenimentele sale cu toate circumstanţele lor şi întregul curs al lucrurilor exterioare“ (*Disertaţie metafizică* – § IX). Prin reprezentarea realităţii de către fiecare monadă în felul ei aparte realitatea însăşi se repetă pe sine la scară infinită – „Universul este oarecum multiplicat de atâtea ori câte substanţe există...“ (*Disertaţie metafizică* – § IX).

Datorită proprietăţii de reprezentare proprii monadelor se justifică şi în cazul lui Leibniz metafora tipic barocă a lumii ca teatru. Lumea se înfăţişează ca scenă pe care se joacă o piesă de teatru cosmică, regizată de Dumnezeu. Orice piesă de teatru capătă valoare numai prin

actul reprezentării sale, iar cele chemate să înfăptuiască această punere în scenă sunt monadele. Monadele sunt un fel de artişti ce interpretează un rol dinainte conceput de autorul divin al piesei care este Dumnezeu, fiecare jucându-şi partitura în respectul propriei sale individualităţi. Interiorul, ceea ce provine din monade şi exteriorul, ceea ce provine de la Dumnezeu, libertatea jocului şi necesitatea rolului se împletesc în destinul de actor împlinit de monade. Integrarea monadelor ce nu comunică între ele în mişcarea de ansamblu a reprezentării ce se joacă pe marea scenă a lumii este asigurată de munca de coordonare a regiei lui Dumnezeu, ce dă sens şi valoare fiecărui rol particular. În jocul reprezentării ca finalitate comună a tuturor monadelor actori intervine şi voinţa lui Dumnezeu, ce prescrie regulile acestui joc astfel încât libertatea tuturor monadelor se împleteşte teleologic într-o armonie în care scopul este şi cauză, iar cauza şi scop.

*

*   *

În toate domeniile realităţii funcţionează regula perspectivică ce prevede că există un centru şi în opoziţie cu el o periferie. Pe baza unor iradiaţii ce pornesc din centru orice punct de pe această periferie este legat cu centrul. Prin intervenţia unui scenariu al perspectivelor, din orice punct al periferiei se deschide un alt unghi din care poate fi văzut centrul. Astfel, de fiecare dată centrul apare altfel deşi permanent rămâne acelaşi. De fapt, el se metamorfozează permanent graţie variabilităţii perspectivelor. O specialitate a barocului rezidă pe acest motiv tocmai în

identificarea multiplelor perspective sub care poate să apară un lucru. Variabilitatea perspectivelor permite distincţia tranşantă dintre esenţa şi aparenţa unui lucru. Ceea ce se schimbă de fiecare dată este aparenţa ce se vede, în spatele căreia se păstrează neschimbată în permanenţă esenţa. Este aceeaşi esenţă sub forma a nenumărate aparenţe, care o îmbracă cu fiecare ocazie într-o altă haină. Concluzia ce se impune este aceea a caracterului relativ al adevărului, exprimat de fiecare perspectivă ce se oferă asupra centrului, în timp ce singură existenţa centrului poate fi considerată ca ceva absolut. Într-un mod semnificativ pentru dispoziţiile baroce ale gândirii lui Leibniz, comparaţia la care el recurge pentru a exprima ideea că orice monadă oglindeşte realitatea dintr-un punct de perspectivă propriu îşi împrumută termenii din domeniul favorit al artelor baroce, arhitectura. „Orice substanţă – scrie Leibniz – este ca o lume întreagă şi ca o oglindă a lui Dumnezeu, sau a întregului Univers, pe care fiecare substanţă îl exprimă în felul ei, cam în felul în care un acelaşi oraş este reprezentat în mod diferit, după situaţiile diferite ale celui care priveşte“ (*Disertaţie metafizică* – § IX). În termeni de aceeaşi sugestie arhitecturală comparaţia este reluată în *Monadologia* – „Şi aşa cum acelaşi oraş, privit din laturi diferite, pare cu totul altul şi este ca şi multiplicat în perspectivele sale, tot astfel, datorită mulţimii infinite a substanţelor simple, avem oarecum tot atâtea universuri deosebite, universuri care nu sunt totuşi decât perspectivele unuia singur, potrivit punctelor de vedere diferite ale fiecărei monade“ (§ 57).

De altfel, în caracterizarea lui Dumnezeu, Leibniz recurge atât la comparaţia cu procedura unui geometru cât şi la aceea a prestaţiei unui arhitect. În actul creaţiei,

Dumnezeu se comportă ca un arhitect – „care foloseşte locul său şi terenul destinat pentru clădire în chipul cel mai avantajos, nelăsând nimic care să izbească neplăcut sau să fie lipsit de frumuseţea de care este capabil" (*Disertaţie metafizică* – § V). Ipostaza în care Dumnezeu apare cel mai des în faţa lui Leibniz este aceea de „arhitect al maşinii Universului" (*Monadologia* – § 97). Constanta definitorie a condiţiei supreme a lui Dumnezeu este chiar cea de „Dumnezeu ca arhitect" (*ibidem* – § 89).

FRIGURILE INEITĂŢII

Cornel Mihai Ionescu

Ineismul leibnizian se exprimă, cu predilecţie, prin două tipuri de reprezentări, distincte în aparenţă prin strategia toposurilor retorice utilizate, dar convergente, la nivelul de adâncime, într-o viziune identică despre existenţă şi cunoaştere. Teoria preformaţiei se întemeiază pe presupoziţiile unei metafizici organiciste şi seminale ce urcă în timp până la concepţia stoică despre „logosul spermatic". Prin intermediul lui Nicolaus Cusanus ea îi parvine lui Leibniz din mistica renană a goticului flamboyant şi, mai precis, din gândirea lui Meister Eckhart:

„In divinis, quodlibet est in quolibet, et maximum in minimo, et sic fructus in flore. Ratio, quia Deus, ut ait sapiens, est sphaera intellectualis infinita, cujus centrum est ubique, cum circumferentia nusquam, et cujus tot sunt circumferentiae, quot puncta... Sic Deus est totus in qualibet creatura, in una, sicut in omnibus" (În lumea divinităţii, orice se află în orice, ceea ce este maximum se află cuprins în minimum, precum fructul în floare. Cauza constă în faptul că, după cum spune înţeleptul (*Liber XXIV Philosophorum*, tratat gnostic şi hermetic din secolul al XII-lea, n.n.), Dumnezeu este o sferă inteligibilă infinită, cu centrul pretutindeni şi circumferinţa nicăieri, şi care are tot atâtea circumferinţe, câte puncte (centri) are... În felul acesta, Dumnezeu este cuprins în întregime în oricare dintre făp-

turile lui, în fiecare dintre ele în parte în acelaşi mod în care se află în toate la un loc).

Întrucât universul leibnizian este în mod infinit plin de suflete dar el însuşi nu este însufleţit (Leibniz nu admite ipoteza unei *Anima Mundi*), el nu este centrat în jurul unei monade dominante, spre deosebire, de pildă, de stropul de untdelemn, concentrat în jurul monadei sale. Ca atare, universul este, în acelaşi timp, necentrat şi saturat de centri. Din panteismul exuberant al lui Meister Eckhart, prin intermediul lui Cusanus şi Pascal, Leibniz reţine doar paradoxul reprezentării unui *Deus extramundanus*, conceput ca un centru ubicuu, al cărui circumferinţă nu se află nicăieri.

Fără ezitarea profund revelatorie a lui Pascal, care, iniţial, asociase „modelul" matematic al „sferei infinite" reprezentării catafatice a lui Dumnezeu şi, în a doua versiune a fragmentului, cu inspirată precauţie, celei a naturii, după cum a dovedit studiul manuscriselor de către Zacharie Tourneur, Leibniz descria prin acest paradox atât lumea cât şi divinitatea extramundană. Finitudinea creaturilor centrate de monadă face inoperant acest model în cazul lor. Leibniz afirmă în mod explicit acest lucru în *Dialogue avec Dobrzenski*: „La limitation des créatures: comme il est impossible qu'il y ait un cercle infini, puisque tout cercle est terminé par sa circonférence.[1] Dar chiar şi în cazul unei fiinţe create, centrată de o monadă şi, ca atare, limitată de o circumferinţă, cercul rămâne figura care conţine un maximum de spaţiu într-un minimum de perimetru.

Modelul cel mai eficient pentru a descrie fiinţele limitate, pentru că, centrate şi circumscrise, este cel organi-

---

[1] **Gaston Grua**, *Leibniz. Textes inédits,* Paris, 1948, II, 365.

cist şi embriologic, riguros orientat teleologic, menţionat în prima secţiune a fragmentului citat din predica latină a lui Meister Eckhart.[2] Leibniz îl repetă în *Corespondenţa cu Arnauld*, în par. 2 din *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, în par. 14 din *Discours de métaphysique*, în numeroase secţiuni ale *Teodiceei* şi, în mod exemplar şi memorabil, în par. 74 al *Monadologiei:* „Originea formelor, entelehiilor şi sufletelor a produs filosofilor multă încurcătură. Astăzi însă, constatându-se prin cercetări exacte asupra plantelor, insectelor şi animalelor că niciodată corpurile organice din natură nu se produc dintr-un haos sau dintr-o putrefacţie, ci totdeauna din seminţe, în care, fără îndoială, există o anumită *preformaţie*, s-a ajuns la concluzia că înaintea concepţiei se găsesc deja, în sămânţă, nu numai corpul organic ci şi un suflet în acest corp, cu un cuvânt, animalul însuşi; prin mijlocirea concepţiei, animalul acesta dobândind numai dispoziţia de a se transforma adânc, pentru a deveni animalul de altă speţă. Şi se vede ceva asemănător chiar în afară de generaţiune, de pildă, atunci când viermii devin muşte şi omizile fluturi".[3]

Conceptul de *preformaţie* este analizabil în termeni de automate naturale sau corporale, în conformitate cu modelul mecanic, sau în termeni de implicaţie-explicaţie, de includere-dezvoltare, adică în termeni logici de inherenţă. El poate fi gândit, în sfârşit, în termeni de analiză infinitezimală, de diviziune la infinit, de încapsulări non-arhi-

---

[2] Denifle – *Archiv für Literatur – und – Kirchengeschichte des Mittelalters*, II, 571.

[3] *Opere filozofice*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, I, 523–524, (trad. de Constantin Floru).

medice de ordini omogene, adică în termenii matematicilor de involuţie. Toate aceste modalităţi de a gândi şi analiza conceptul de *preformaţie* sunt, deopotrivă, întemeiate pe logica virtualului şi pe matematicile infinitului. Este un loc comun în exegeza textelor leibniziene importanţa calculului infinitezimal, de pildă, în toate aceste regiuni epistemice, atât pentru lanţul infinit ce permite regresia spre origine, cât şi pentru natura elementului primordial. „Diferenţiala" reprezintă, într-adevăr, un model optim pentru „germenii" (*semina*) preformaţi şi încapsulaţi sau, în teoria percepţiei, pentru acele „petites perceptions", concept fundamental al psihologiei şi esteticii leibniziene şi care reprezintă, în egală măsură, prepercepţii şi diferenţiale. În toate domeniile menţionate, încapsularea germenilor prefigurează şi figurează în mod actual procesul infinit de explicaţie şi de im-plicaţie: „Mai urmează încă de aici că nu există nici naştere întreagă, nici moarte desăvârşită, în sensul riguros al despărţirii sufletului de trup. Iar ceea ce numim noi *naştere* nu este decât dezvoltare şi creştere, aşa cum ceea ce numim noi *moarte* nu este decât contractare şi diminuare".[4]

Această înlănţuire a fiinţelor în *catena* (reminiscenţă neoplatonică şi gnostică în imaginarul şi în lexicul filosofic leibnizian) este infinitezimal gradată în conformitate cu acea *lex continui,* în mod universal validă în sistemul filosofului: „Les hommes tiennent aux animaux ceux-ci aux plantes, et celles-ci aux fossiles..., la loi de *continuité* exige que tous les êtres naturels ne forment qu'une seule chaîne, dans la quelle les différentes classes, comme autant d'anneaux tiennent si étroitement les unes aux autres, qu'il soit

---

[4] *Monadologia,* par. 73, *op. cit.,* 523.

impossible de fixer précisément le point où quelqu'une commence ou finit, toutes les espèces qui occupent les régions d'inflexion et de rebroussement devant être *équivoques* et douées de caractères qui se rapportent également aux espèces voisines. Ainsi, l'existence des *zoophytes,* par exemple, d'*animaux-plantes,* non seulement n'a rien de monstrueux, mais il est convenable à l'ordre de la nature qu'il y en ait..."[5]

Inexistenţa soluţiei de continuitate sau a interstiţiului în acest *continuum* infinit explică „echivocurile" şi hibrizii, fără a pune, totuşi, în chestiune principiul indiscernabilelor, deopotrivă de universal ca *lex continui.* Numai în modul acesta Geniul este unic dar în număr infinit: „Il n'y a point de génie, quelque sublime qu'il soit, qui n'en ait une infinité au-dessus de lui".

Putem urmări ascendenţa filosofemului leibnizian *catena* sau *culum universale* cu mult dincolo de „procesiunea" şi emanatismul lui Plotin, până în ansamblul de metafore gramatologice folosite de Platon pentru a explica scrierea ca proces analog ţesăturii (*symploke*). Acest aspect nu reprezintă singura reminiscenţă platoniciană detectabilă în lexicul tehnic al lui Leibniz. Sub aspect hermeneutic, însă, ea constituie un element esenţial, întrucât pune în lumină coalescenţa secretă între paradigma germenelui şi aceea a lumii ca text (*liber mundi*), ca palimpsest sau ca cifru. În plus, ea atestă ceea ce Leibniz nu a ezitat niciodată să afirme în mod explicit, cu jactantă modestie, şi anume, ascendenţa platoniciană a gândirii lui: „Si quelqu'un rédui-

---

5 apud **Michel Serres,** *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques,* Paris, PUF, 1968, 586.

sait Platon en système, il rendrait un grand service au genre humain, et l'on verrait que j'y approche un peu".[6]

În conformitate cu acest al doilea mod de exprimare a ineismului, nu lipsită, după cum am văzut, de o subtilă convergenţă cu cel seminal şi embriologic („indecidabilul" numit de Jacques Derrida „diseminare" nefiind decât această paradigmă, din care a fost exclus ceea ce Leibniz numeşte *conatus,* adică irezistibila pulsiune teleologică), în conformitate cu modelul „gramatologic" al ineismului, cunoaşterea nu înseamnă nici măcar o funcţie înnăscută, aptă să producă noţiuni, ci o *tabula,* pe suprafaţa căreia sunt deja imprimate noţiunile primitive cu care operează intelectul. În acest caz, gândirea reprezintă „expresia" acestei „impresii" tabulare. Faptul explică absenţa, în sistemul lui Leibniz, a unei teorii a lui „ego cogito" şi descoperirea acestei filosofii care decurge în mod necesar din aceste instaurări metodice, adică descoperirea unui domeniu transcendental obiectiv. Simplificând foarte mult, putem spune că, pentru Leibniz, lumea şi gândirea reprezintă compoziţii de serii sau serii de serii, adică *tabulae* combinatorii (*De Seriebus seu Tabulis*). În *De affectibus,* Leibniz defineşte gândirea ca intersecţie sau „nod" a două serii: „Cogitatio est duarum serierum intersectio seu nodus".[7] Filosofemul leibnizian „nodus" reprezintă, de fapt, un ilustru mitologem care, de la menţionata „symploke" platoniciană până la luxurianta varietate a gnozelor, şi de la antropologia lui Pascal până la structurile topologice utilizate de psihanaliza lui Jacques Lacan sub numele de „noduri

---

[6] Scrisoare către Rémond, 11 februarie 1715, apud **M. Serres,** *op. cit.,* 558.

[7] **G. Grua,** *op. cit.,* 340.

boromeene", conferă o simptomatică şi stranie coerenţă imaginarului subiacent metafizicii europene.

„Cartea în care toate sunt scrise" (liber in quo omnia scripta...) dar şterse în parte reprezintă un palimpsest coextensiv lumii. Geneza însăşi este prescrisă, iar autorul ei citeşte în el *uno intuitu*, printr-un singur act de intelecţie noetică, toate caracterele imprimate ale combinatoriei care instituie lumea. Leibniz explică în diverse feluri lacunele palimpsestului pe care doar inteligenţa supramundană îl citeşte în mod instantaneu şi exhaustiv. Uneori, natura însăşi refuză o *ex-plicatio* totală, o desfacere completă a tuturor „pliurilor" ei. În acest caz, palimpsestul lacunar devine un „cifru" şi, ca atare, afirmă Leibniz, „les observations nè sauraient être trop multipliées, pour donner plus d'occasions à les raison de déchiffrer ce que la nature ne nous donne á connaître qu'à demi. L'art de découvrir les causes des phénomènes ou les hypothèses véritables est comme l'art de déchiffrer".[8]

Alteori, Leibniz explică lacunele palimpsestului nu printr-un proiect al naturii de a persevera în *scriptură,* adică într-o scriitură încriptată (fie şi numai parţial) ci prin faptul contingent al intermitenţei memoriei, mod de intruziune a hazardului în funcţionarea unui dispozitiv în sine optim: „Ce qui est une fois arrivé à l'âme lui est éternellement imprimé, quoique cela ne lui revienne pas toutes les fois à la mémoire".[9]

În mijlocul unui text despre preexistenţa germenilor, *Causa Dei,* confirmând coalescenţa paradigmei seminale

---

[8] *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz,* ediţia C.I. Gerhardt, Berlin, V, 1885, 374).

[9] *Ibid.,* 232.

cu cea gramatologică a palimpsestului, printr-un genial presentiment al raportului dintre informaţie şi genetică, Leibniz sugerează că lacuna este doar provizorie (altfel, ea ar bloca *conatus*-ul teleologic al germenelui) şi se explică prin natura în mod fatal temporală, dianoetică şi discursivă a raţiunii umane: „La raison est enfermée dans l'âme sous la forme d'un acte scellé portant effet ultérieurement". Un „act pecetluit" în mod „provizoriu" reprezintă un germene blocat pentru un timp în capsula care îl reţine doar pentru a-l proiecta mai eficient pe traiectoria *telos*-ului ce se cere împlinit. Ceea ce mai sus părea datorat ingerinţei hazardului nu este decât un efect de *cribratio,* adică de „cernere", de selecţie şi înseriere în secvenţa discursului a elementelor „imprimate" în totalitate şi de la început în suflet.

Hazardul, pe care *Teodiceea* îl reduce la pura şi simpla „ignorare a cauzelor care-l produc", îndeplineşte cel puţin o dată, în opera lui Leibniz, funcţia de revelator al absurdităţii ipotezei că viaţa ar fi un vis, într-un paralelism plin de semnificaţii cu aceeaşi ipoteză formulată de Descartes şi cu funcţia propedeutică pe care „le Malin Génie" o îndeplineşte în lenta şi dificila instaurare a certitudinii carteziene. Ipoteza, plauzibilă din punct de vedere metafizic, a „vieţii ca vis" îndelungat este la fel de absurdă ca şi aceea a irumpţiei hazardului în logica impecabilă a combinatoriei care dictează „cartea lumii": „Il n'est pas impossible, métaphysiquement parlant, qu'il y ait un songe suivi et durable, comme la vie d'un homme; mais c'est une chose aussi contraire à la raison que pourrait être la fiction d'un livre qui se formerait, par hasard, en jettant pêle-mêle les caractères d'imprimerie".[10]

---

[10] *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* IV, II, 2.

Hermeneutul-monadă află în timp că lacunele palimpsestului lumii, făgăduit dintru început intelecţiei exhaustive, sunt solubile cu timpul. *Monas monadum,* hermeneutul divin înlătură pecetea, descriptează cifrul şi citeşte cartea lumii, scrisă de el însuşi, printr-o exhaustiune instantanee. În mod doar aparent paradoxal, în gândirea lui Leibniz, tocmai această exemplară imposibilitate a hermeneuticii umane reprezintă condiţia ei de posibilitate, adică „transcendentalul" ei, în toate accepţiile acestui termen.

COMPUNERE ŞI CONTINUITATE

Adrian Niţă

Există numeroase fragmente leibniziene în care se afirmă continuitatea fenomenelor.[1] Iar faptul cel mai uimitor este că există o unitate şi o consecvenţă impresionante în afirmarea acestei idei de-a lungul întregii sale opere, la fel cum există de altfel în privinţa majorităţii ideilor sale.

Ne propunem în prima parte a studiului nostru să insistăm asupra unei dileme pe care o generează această teză, apoi, în partea a doua, vom schiţa o soluţie, pe care o vom dezvolta prin intermediul unei aplicaţii în partea a treia, pentru ca în ultima parte să facem câteva consideraţii succinte asupra ontologiei leibniziene.

1. Dilema compoziţiei apare chiar în debutul celei mai cunoscute şi mai influente lucrări leibniziene, *Monadologia*:

„l. *Monada*, despre care vorbim aici, nu este altceva decât o substanţă simplă, care intră în tot ce e compus; *simplă*, adică fără părţi. [1]

2. „Şi trebuie să existe substanţe simple, de vreme ce există compusul; căci ceeea ce este compus nu este altceva decât o îngrămădire, adică un *agregat* al celor simple."[2]

---

[1] **G.W. Leibniz,** *Opere filozofice*, Edit. Ştiinţifică, Bucureşti, f.d. [1972], (presc.*Opere*), p. 57, 359, 388.

[2] *Ibidem*, p. 509.

Având în vedere fragmentul citat s-ar putea crede că ilustrul filosof din Hanovra se foloseşte de un argument de felul celui următor:

există compuşi;
dacă există compuşi, atunci există simpli;
deci, există simpli.

Argumentul, bazat pe un binecunoscut MP (modus ponens) pare să fie logic corect. Dar observăm de îndată că premisele nu pot fi împreună adevărate, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport. Deoarece, din premisa 1 şi din principiul continuităţii (la care ne vom referi mai jos) vom ajunge în mod inevitabil la regresul la infinit al substanţelor compuse, şi nu va mai fi nevoie, prin urmare, de substanţe simple. Dacă regresul la infinit al substanţei compuse este posibil, atunci premisa 2 este falsă. Prin urmare, argumentul continuităţii este fals.

Ajungem în felul acesta la dilema compoziţiei. Dacă monada „intră" în substanţa compusă înseamnă că substanţele compuse sunt alcătuite din substanţe simple. Dar cum ar putea o substanţă compusă să fie alcătuită din substanţe simple? Cum ar putea, de exemplu, o piatră, un organism sau o fiinţă vie (pentru a folosi o parte din clasificarea agregatelor realizată de N. Rescher [3] să fie alcătuite din substanţe simple? Pe de altă parte, cum ar putea o substanţă simplă să intre în alcătuirea unei substanţe compuse? Cum ar putea monada, substanţa simplă prin definiţie, să alcătuiască o piatră, de exemplu, un organism sau o fiinţă vie?

---

[3] **N. Rescher**, *Leibniz, An Introduction in his Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1979, p. 78.

2. În numeroase pasaje [4] Leibniz vorbeşte de existenţa a două faimoase labirinturi în care raţiunea umană se rătăceşte adesea. Unul priveşte marea problemă a libertăţii şi necesităţii, iar celălalt problema continuităţii şi a indivizibilelor. Calea de ieşire din labirintul compoziţiei continuului [5] este oferită de principiul continuităţii sau lex *continuitatis*. [6] Vom folosi şi noi prin urmare acest veritabil fir al Ariadnei pentru a nu ne rătăci prin labirintul gândirii marelui filosof.

Principiul continuităţii, de a cărui paternitate filosoful se mândrea încă din tinereţe, a fost fundat în jurul anului 1673, prin introducerea metodei infinitesimale [7], şi formulat pentru prima oară în 1687, într-o scrisoare către matematicianul francez P.Varignon. Principiul continuităţii, veritabil principiu metafizic ce ocupă un loc important în sistemul principiilor leibniziene, susţine existenţa unei legături între lucruri, care, deşi diferite, sunt legate într-o serie continuă:

„Legea continuităţii cere ca atunci când determinaţiile esenţiale ale unei fiinţe se apropie de acelea ale unei

---

[4] *Opere*, pp. 78-79, 215; **G.W. Leibniz,** *Die philosophische Schriften*, (hrsg. C.J. Gerhardt), Wiedmannsche Buchhandlung, Berlin, vol. 6, 1885, p. 29 (presc. G. 6.29).

[5] *Opere*, p. 78, 215; G. 6.29

[6] G. 4.375

[7] **I. Mittelstrass,** *Leibniz and Kanton Mathematical and Philosophical Knowledge*, în K. Okruhlik, J.R. Brown (eds.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, D. Reivel Publ., Dordrecht, 1985, pp. 239-240.

alte fiinţe, toate proprietăţile celei dintâi se apropie şi ele, treptat, de proprietăţile celei din urmă.“ [8]

În felul acesta trecerea de la o stare la alta, de la un loc la altul sau de la o formă la alta este o trecere continuă, neîntreruptă, fără salturi, întrucât „nici o trecere nu se face prin salt“. [9] Legea continuităţii stabileşte înşiruirea ordonată a elementelor unei serii, oferă principiul de succesiune al operaţiilor, ajungându-se astfel la o bine cunoscută formulă (după cum consideră E. Cassirer [10]): „datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinato.“ [11]

Departe de a se contrazice, chiar şi atunci când afirmă: „În realitate, materia nu este ceva continuu, ci ceva discret, divizat în mod actual la infinit“,[12] Leibniz susţine continuitatea fenomenelor.

Revenind la dilema continuităţii, putem afirma că aceasta îşi are soluţia în distincţia dintre părţi ideale şi părţi actuale. A diviza un lucru actual în părţi ideale sau un lucru ideal în părţi actuale înseamnă a încălca principiul continuităţii, şi a ajunge inevitabil la o rătăcire prin labirintul compoziţiei continuului, deoarece „în ideal sau continuu întregul este anterior părţilor, aşa cum unitatea aritmetică

---

[8] G.W. Leibniz, *Matematische Schritten* (hrsg. C.J. Gerhardt), Georg Olms, Hildesheim, 1971, vol. 6, p. 134 (presc. n.6.134). De asemenea n.6.105.

[9] G.W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* (hrsg. Deutsche Akademie der Wissenschaftenzu Berlin), Darmstadt, 1923, sechste Reihe, sechter Band, p. 56 (presc. A.6.6.56).

[10] E. Cassirer, *Leibniz'System in seinen wisssenschaftlichen Grundlagen,* Marburg, 1902, p. 234.

[11] M.1.9.

[12] Opere, p. 418.

este anterioară fracţiilor", părţile nefiind în acest caz decât potenţiale, pe când în real simplul este anterior întregului,[13] părţile fiind în acest caz actuale.

Prin urmare, o substanţă compusă (ce trebuie văzută ca un întreg actual) poate fi divizată la infinit, respectă întru totul principiul continuităţii, dar divizarea nu ne va conduce vreodată la aflarea părţii ultime, absolut simple a acesteia.

3. Înainte de a vorbi despre substanţa simplă vom face un mic ocol prin teoria leibniziană a spaţiului şi a timpului. În rezumat, putem afirma că aceasta susţine următoarele trei idei: 1. spaţiul şi timpul sunt relaţionale, sunt relaţii ori ordonare de relaţii, şi nu sunt entităţi fizice; 2. spaţiul şi timpul sunt ideale; 3. spaţiul şi timpul sunt continue.

Observând că principiul continuităţii este prezent şi aici ne punem problema dacă spaţiul şi timpul, ca entităţi ideale, se pot aplica la fenomene, iar dacă se pot aplica, este oare continuitatea spaţiului şi a timpului de acelaşi fel cu continuitatea fenomenelor?

În literatura secundară din ultimele două decenii au fost date acestor întrebări răspunsuri diferite, ce ajung chiar şi până la negarea spaţiului şi timpului relativ leibnizian. Astfel, bine cunoscutul filosof american N.Rescher consideră că spaţiul ca ordonare a lucrurilor coexistente duce la afirmarea ideii spaţiului ca spaţiu metafizic, în vreme ce spaţiul perceput este un spaţiu fenomenal. [14] De

---

[13] G.3. 622.

[14] **N.Rescher**, *op. cit.*, p. 87.

asemenea, timpul este considerat de natură ideală: unul privat, intramonadic, al fiecărei substanţe compuse, şi altul public, intermonadic. [15] Un alt comentator american, R. Arthur, consideră că Leibniz a conceput relaţiile ca aplicându-se numai fenomenelor, că timpul ca structură de relaţii caracterizează doar stările monadice, şi numai derivat este prezent ca structură de relaţii între fenomene. [16] Mai mult, J.E.McGuire apreciază că timpul se aplică doar continuului ideal, ajungând astfel la acceptarea unei succesiuni discrete de momente temporale. În acest fel se face o distincţie netă între o succesiune reală de momente, gândită discontinuu, şi continuitatea temporală. Ordonarea temporală a fenomenelor, distinctă, după J.E.McGuire, de timpul ideal, duce la ideea existenţei a două concepte distincte de timp, unul relaţional şi altul nonrelaţional. [17] Pe de altă parte, făcând distincţie între continuul perceptual şi continuul ideal precizează faptul că doar continuul ideal este cu adevărat continuu, pe când continuul perceptual este doar aparent continuu. Lucrurile întinse, perceptibile sunt în realitate o pluralitate de substanţe ce apar întinse şi continue, fiind de fapt discrete.[18]

Cele trei concepţii prezentate ajung la ideea că spaţiul şi timpul sunt de natură duală şi se aplică, exclusiv

---

[15] *Ibidem*, p. 88.

[16] **R.Arthur**, *Leibniz'Theory of Time*, în K.Okruhlik, J.R.Brown (eds.), *op. cit.*, pp. 265-267, 300-301.

[17] **J. E. McGuire**, „Labyrinthus continui“: *Leibniz on Substance, Activity, and Matter*, în V. Chappell (ed.), *Essays on early modern philosophers*, vol. 12, *G.W. Leibniz*, Garland Publ., New York, London, 1992, p. 46.

[18] *Ibidem*, p. 36.

sau neexclusiv, continuului ideal. Să observăm că toate comentariile ce ajung la afirmarea dualităţii au o presupoziţie comună: dualitatea dintre lumea monadelor şi lumea fenomenelor. Este însă, după părerea noastră, o presupoziţie falsă. Şi drept dovadă stau numeroasele fragmente în care se fac referiri indubitabile la unitatea existenţei. Considerăm ontologia leibniziană ca fiind de natură monistă, centrată pe ideea existenţei monadei, singura entitate ce are existenţă reală, care este de natura forţei, este simplă, este indivizibilă, şi este expresia unei structuri de potenţialitate. Prin urmare nu se poate susţine ideea dualităţii spaţiului şi timpului, şi nici teza aplicabilităţii lor la continuul ideal. Continuitatea spaţiului, afirmată în numeroase fragmente, [19] susţine faptul că părţile spaţiale ale lucrurilor sunt legate unele de altele în temeiul unui principiu intern, ce dă seama de unitatea întregului. Trecerea de la o parte la alta se face treptat, fără goluri sau salturi. La fel, timpul se prezintă sub forma unei curgeri continue, uniforme. [20] În privinţa divizibilităţii trebuie să afirmăm, ca şi mai sus, faptul că aceasta nu contravine continuităţii, deoarece este o împărţire datorată subiectului, din raţiuni cognitive. Faptul că lucrurile reale au existenţă în timp, au devenire sau istorie nu înseamnă că aceste lucruri au părţi temporale sau că sunt compuse din părţi temporale. La fel, în ceea ce priveşte divizibilitatea spaţială a entităţilor reale.

Am făcut acest ocol tocmai pentru a pune în evidenţă următoarea idee: continuitatea spaţiului şi timpului diferă de continuitatea lucrurilor reale în sensul că spaţiul şi timpul, dacă este să vorbim de divizibilitatea acestora, presupun părţi posibile, în vreme ce entităţile din lumea reală

---

[19] Printre care menţionăm G.2. 183, G.2. 379.

[20] A.6.152, G. 2.221.

presupun părţi actuale. A confunda părţile posibile cu părţile actuale, sau a căuta părţi actuale acolo unde nu există decât părţi posibile (cum este cazul spaţiului şi timpului), ori a căuta părţi posibile acolo unde nu sunt decât părţi actuale (în cazul lucrurilor reale), reprezintă o rătăcire inevitabilă prin labirintul compoziţiei continuului.

4. Revenind la substanţa simplă putem evita dilema compoziţiei, afirmând că substanţa simplă nu intră în compunerea substanţei compuse. Substanţa simplă nu este ca o cărămidă ultimă a arhitecturii existenţei ce ar compune lucrurile existente din infinite elemente simple. Dar, dacă fenomenele nu sunt compuse din monade, substanţe simple prin definiţie, care să fie atunci relaţia substanţei simple cu substanţa compusă? Găsim un răspuns în fragmentul următor: „Vorbind însă riguros materia nu este alcătuită din unităţi constitutive, ci rezultă din acestea, materia sau masa extinsă nefiind decât un fenomen care îşi are temeiul în lucruri."[21] Unităţile substanţiale nu sunt părţile, ci fundamentul lucrurilor. Prin aceasta se explică, după părerea noastră, unitatea sistemului ontologic leibnizian şi monismul ontologic pe care îl presupune. Existenţa monadelor, cu diferitele sale desemnări echivalente: atomi substanţiali, unităţi adevărate, atomi formali, ca nuclee de potenţialitate, ca temei ultim şi nu ca o cărămidă a arhitecturii lumii, constituie o presupoziţie fundamentală, ce se simte, acolo unde nu este prezentă explicit, în întreaga operă leibniziană. Este presupoziţia ce susţine afirmarea unităţii întregii existenţe, Leibniz punând în acest fel semnul egalităţii, urmând o îndelungată tradiţie filosofică, între *unum* şi *ens*.

---

[21] *Opere*, p. 409.

VIEŢILE PARALELE ŞI ANTIPARALELE ALE LUI LEIBNIZ ŞI NEWTON

Alexandru T. Balaban

Introducere

Secolul XVII are o semnificaţie deosebită în istoria civilizaţiei fiindcă marchează ceea ce numim Revoluţia Ştiinţifică. Renaşterea însemna redescoperirea unor cunoştinţe ale secolelor trecute, însă marile noi descoperiri în ştiinţa şi crearea paradigmelor pe care se bazează ştiinţa modernă aparţin cu precădere acestui secol al XVII-lea.

Începută de Copernic (1473-1543), stabilirea teoriei heliocentrice de către Kepler (1571-1630) şi Galilei (1564-1642) aparţine acestui secol. Acelaşi lucru se poate spune despre metoda ştiinţifică (bazată pe experiment şi nu pe dogme ori pe filosofia aristotelică), ale cărei principii de bază au fost enunţate de Francis Bacon (1561-1626) şi René Descartes (1596-1650).

Însă cele două mari figuri ale ştiinţei secolului XVII sunt fără îndoială Newton şi Leibniz. Între aceşti titani au fost multe asemănări, dar şi multe diferenţe – precum şi cea mai celebră controversă asupra priorităţii din istoria ştiinţei. Cel mai bine se pot exprima aceste asemănări şi deosebiri prin două tabele sinoptice, care vor fi apoi comentate.

Comentarii asupra primei tabele

1-4. Sunt frapante multe detalii biografice paralele între Leibniz şi Newton (care s-a născut cu patru ani mai devreme şi a murit cu 11 ani mai târziu, trăind deci cu 15 ani mai mult).

În calitate de profesor la Cambridge, locuind în atmosfera austeră a colegiului Trinity, Newton n-avea libertatea să se însoare, în timp ce la Leibniz aceasta a fost o opţiune personală.

5. Deşi Leibniz n-a construit cu mâna lui aparate, el a fost un inventator aproape la fel de prolific ca şi Leonardo da Vinci, demonstrând în Anglia şi Franţa (patria lui Pascal) prima maşină de calcul numeric, graţie căreia a fost ales ca membru la Royal Society (1673) şi Académie des Sciences (1700). Experimentele de chimie ale lui Leibniz, care a aparţinut câţiva ani unei Societăţi de alchimie, s-au concentrat asupra reproducerii metodei de obţinere a fosforului (ce avea să fie recunoscut ca element abia peste 150 de ani de către Lavoisier şi care prin faptul că, fără încălzire, emitea lumină, crea un mare mister); procedeul pentru fosfor, descoperit de Brand, era complicat, plecând de la circa o tonă (un metru cub) de urină ce era concentrată prin fierbere, iar reziduul era apoi calcinat şi sublimat.

Newton construia el însuşi diverse instrumente şi, experimentând cu prisme şi lentile, a descoperit că lumina albă poate fi descompusă şi recompusă. El a demonstrat în faţa Societăţii Regale telescopul cu reflexie mult mai performant decât telescoapele anterioare (ceea ce i-a adus alegerea ca Fellow în 1672, cu un an înaintea alegerii lui Leibniz) şi culorile corpurilor subţiri. Preocupările de

chimie şi alchimie ale lui Newton au fost mult mai ample şi îndelungate (peste 30 de ani) decât ale lui Leibniz, dar majoritatea manuscriselor sale din acest domeniu au ars într-un incendiu, care se pare că a fost provocat de o lumânare răsturnată de câinele casei când Newton nu era acasă. Din cauza acestui incendiu a trebuit să rescrie *Optica*, dar lucrările despre acustică s-au pierdut iremediabil, iar Newton a suferit 2-3 ani de o criză psihologică depresivă. El a publicat un singur articol de chimie privind natura acizilor, dar celelalte lucrări de chimie au fost toate distruse de incendiu.

6. Religiozitatea lui Leibniz, care a fost atât în serviciul unor case domnitoare catolice cât şi ale altora protestante, l-a împins spre o încercare de unificare a bisericilor europene şi spre lucrări teologice. În „Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal" (Amsterdam, 1710) Leibniz argumentează că trăim în cea mai bună din lumile posibile graţie bunătăţii divine, că avem datoria să începem cu autoperfecţionarea şi să cunoaştem din ce în ce mai bine natura. Leibniz concepea ştiinţa drept cea mai bună cale de a realiza preceptele morale rezultate din filosofia creştină.

La fel de bun cunoscător al Bibliei ca şi Leibniz era şi Newton. Profesorul şi predecesorul său la Trinity College, Isaac Barrow, a fost preot; el a făcut un gest neobişnuit: câţiva ani după numirea sa ca profesor la catedra de matematică înfiinţată de Henry Lucas la Trinity College din Cambridge, Barrow a acceptat să devină capelan al curţii londoneze, cedând această catedră discipolului său, Newton, care avea doar 27 de ani, şi care a rămas acolo profesor timp de 30 de ani. Se pare că la moartea lui Barrow, Newton n-a acceptat oferta de a-i urma lui Barrow

în cariera de cleric. În scrierile sale religioase, din care puţine au fost publicate în timpul vieţii sale, Newton reflectează asupra multor aspecte religioase, din care unele sunt legate de divergenţele ce au dus la Reformă. Mulţi ani, Newton s-a aplecat asupra problemelor de cronologie încercând să împace datele biblice cu descoperirile arheologice ce aveau loc în acea perioadă. *Cronologia vechilor împărăţii corectată*, apărută în 1728, la un an după moartea lui Newton, se datorează, ca o ironie a sorţii, unei încercări de împăcare între Leibniz şi Newton provenită din cercurile apropiate casei domnitoare de Hanovra, chemată din 1714 la tronul Angliei. Manuscrisul iniţial privind această cronologie, la care Newton lucrase vreo 40 de ani, apăruse în franceză cu greşeli şi fără permisiunea autorului în 1725, astfel că Newton s-a văzut nevoit să redacteze versiunea corectată, care a apărut postum.

7. Controversele ştiinţifice erau la modă în secolele XVI şi XVII, fiindcă încă nu se stabilise un mod curent al priorităţilor în ştiinţă. Puţinii savanţi şi universitari aflau în special prin corespondenţă despre descoperirile curente, fiindcă nu se obişnuia să se publice lucrări fragmentare pe parcursul descoperirilor, sau acestea erau publicate doar ca o frază cifrată. Abia în secolele 16 şi 17 au apărut primele academii de ştiinţă, Accademia del Cimento (Florenţa, 1657), Royal Society (Londra, 1660), Académie Royale des Sciences (Paris, 1666), Societatea de Ştiinţe (Berlin, 1700), Academia Rusă de Ştiinţe (St. Petersburg, 1725). Academia Franceză fusese creată ca for de consacrare de Richelieu în 1635, iar primele asemenea Academii din lume luaseră fiinţă în Italia, dar avuseseră o viaţă scurtă. În jurul anilor 1680-1690 începeau să apară şi primele reviste ştiinţifice cu sesiuni şi dări de seamă despre comunicări:

Acta eruditorum la Leipzig, *Transactions of the Royal Society* la Londra, *Journal des Sçavans* la Paris, precum şi periodice italiene care nu au relaţii directe cu tema tratată aici (*Rendiconti*, *Comptes Rendus*, *Proceedings*).

8. Newton a mai avut controverse privind priorităţi ştiinţifice cu Hooke asupra problemelor de optică şi cu Flamsteed asupra unui catalog stelar. La rândul său, Leibniz a avut dispute cu Tschirnhaus.

9. Situaţia materială a lui Leibniz a fost mai precară decât cea a lui Newton care a dus o existenţă aproape monahală la Cambridge, dar suficient de îndestulată. Mai târziu (1696-1727), ca păstrător al monetăriei (Warden of the Mint), situaţia lui materială s-a ameliorat, iar drepturile de autor după apariţia ediţiilor 2 şi 3 ale *Principiilor* le-a cedat editorului. Lui Newton i se datorează rebaterea tuturor monedelor engleze cu inscripţii ori zimţi pe margini, înlăturând astfel numeroasele monede de argint ciuntite ori falsificate, de greutate mai mică; ca răsplată, în 1699 a fost numit director al monetăriei (Master of the Mint).

Din contră, Leibniz a cunoscut perioade în care a fost nevoit să-şi întrerupă activitatea (de exemplu la Paris în 1676), ca să preia slujbe la curţi princiare ce puteau să-i asigure existenţa şi posibilitatea de a-şi îndeplini proiectele. În îndeplinirea sarcinii de a scrie istoria casei domnitoare a Welfilor a lucrat 30 de ani, ajungând cu această istorie până în anul 1005.

Controversa între Newton şi Leibniz

Probabil că în istoria ştiinţei nimic nu se compară cu celebra controversă între Newton şi Leibniz asupra calculului infinitezimal, denumit de Newton calculul fluxiuni-

lor, iar de Leibniz calculul diferenţial. Ideile erau aceleaşi, diferind doar prin terminologie şi notaţie; s-au păstrat termenii şi notaţiile propuse de Leibniz. Este aproape cert că Leibniz văzuse la Londra în 1676 primele manuscrise ale lui Newton, iar în 1677 ei doi au schimbat câteva scrisori, însă dezvoltarea ulterioară a ideilor a evoluat simultan şi independent. Prima ediţie a *Principiilor* (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica,* 1687) s-a epuizat în 1691. În această ediţie, Newton scria că zece ani mai înainte el corespondase cu Leibniz, menţionând că „celebrul savant mi-a răspuns că şi el ajunsese la o metodă asemănătoare care se deosebeşte prea puţin de a mea, şi aceasta numai prin termeni şi reprezentarea formulelor". Probabil că Newton a publicat atât de târziu rezultatele sale matematice pe care le avea terminate de mult timp, fiindcă fusese absorbit de experienţele de optică, dar chiar şi publicarea cărţii sale despre optică a întârziat foarte mult (trei ediţii în engleză în 1704, 1717 şi 1721, şi o ediţie în latină în 1706).

Leibniz şi-a publicat în „Acta Eruditorum" studiile privind calculul diferenţial în 1684, iar cele privind calculul integral în 1686, încheindu-şi cu aceasta activitatea matematică; din păcate, numele lui Newton nu este deloc amintit în primul memoriu, şi numai marginal în al doilea.

Între 1690 şi 1700, noua analiză în formularea lui Leibniz a fost intens aplicată în Franţa de fraţii Jacob şi Johann Bernoulli şi de marchizul l'Hôpital. În 1693, Leibniz i-a scris lui Newton, iar în răspunsul său amical Newton scria „prietenii îmi sunt mai scumpi decât descoperirile matematice".

Din păcate, conflictul latent a fost aţâţat de mândria naţională şi de interesele particulare ale unor terţe persoane. Englezii îi cereau lui Newton să-şi afirme priori-

tatea, dar el continua să tacă. Matematicianul genovez Fatio de Duillier fusese prieten apropiat cu Leibniz, dar se certase cu acesta; ca răzbunare, Fatio a dat publicităţii în 1699 o cărţulie în care afirma prioritatea lui Newton şi făcea o aluzie de plagiat la adresa lui Leibniz. Controversa s-a agravat când în *Optica* lui Newton (doar în ediţia din 1704, au fost incluse (cu o notă explicativă în prefaţă) două capitole care descriau calculul infinitezimal, cu amănunte ce nu fuseseră tratate în *Principii*. O recenzie anonoimă în „Acta Eruditorum" a *Opticii* îl acuză pe Newton de a-l fi plagiat pe Leibniz. Englezul John Keill a publicat în 1708 o replică în care-l acuză direct de plagiat pe Leibniz.

În 1712 Societatea Regală din Londra numeşte o comisie care să ancheteze această controversă, iar comisia care-l includea pe Halley, apropiat de Newton, a opinat în favoarea acestuia. Nici moartea lui Leibniz n-a pus capăt controversei. În condiţiile ulterioare ale *Principiilor*, publicate în timpul vieţii lui Newton, a fost eliminată recunoaşterea meritelor lui Leibniz.

Astăzi se crede că ideile s-au dezvoltat independent, deşi descoperirile lui Newton le antedatează cu câţiva ani pe cele ale lui Leibniz.

Notaţia lui Leibniz n-a fost adoptată în Anglia decât peste un secol, ceea ce a întârziat dezvoltarea analizei în Anglia.

Comentarii la tabela a doua

1. Multilateralitatea lui Leibniz contrastează cu preocupările mult mai grupate ale lui Newton. În matematică, Leibniz a trebuit să se formeze singur; întâlnirea şi dis-

cuţiile lui cu Huyghens şi cu Tschirnhaus au fost hotărâtoare în această formare; cu ultimul, relaţiile s-au răcit în urma publicării de către acesta a unor rezultate pe care Leibniz le considera ca fiind ale lui.

Leibniz este inventatorul calculului binar, şi ca atare poate fi considerat drept precursor al informaticii actuale, al logicii matematice şi al algebrei booleene. Maşina sa de calcul demonstrează ataşamentul său faţă de ideea combinării ştiinţei cu aplicaţiile ei („theoria cum praxi"). El a aplicat seriile matematice şi analiza combinatorială la probleme ale tehnicii, calculului probabilităţilor şi statisticii.

2-4. Activitatea lui Leibniz se întinde pe o arie mult mai amplă de preocupări şi spaţiu decât a lui Newton, care n-a făcut călătorii mai lungi de 200 km, cât separau cele trei locuri unde şi-a petrecut viaţa: Grantham (unde s-a născut Newton la data când murea Galilei), Cambridge şi Londra.

Cunoaşterea multor limbi clasice şi contemporane i-a permis lui Leibniz să-şi facă prieteni în Franţa (el chiar spera să devină o „amfibie franco-germană") şi în Olanda, şi să întreţină o corespondenţă cu oameni de vază din multe ţări şi continente. A încercat, fără să reuşească, să-l determine pe Ludovic al XIV-lea să-şi îndrepte cuceririle militare spre Egipt (cum a făcut ulterior Napoleon) în scopul de a evita invadarea Ţărilor de Jos. A publicat în două ediţii o carte privind China, în speranţa răspândirii creştinismului şi a schimburilor culturale, folosind Rusia ca o punte spre China. A avut două întrevederi în Germania cu Petru cel Mare, convingându-l să înfiinţeze Academia Rusă de Ştiinţe în capitala înfiinţată de acesta, dar a murit înainte de

a-şi vedea împlinită această dorinţă. A contribuit la înfiinţarea Academiei de Ştiinţe din Berlin, dar, deşi a prezidat-o, Kaiserul nu i-a acordat conducerea „de factu“.

5. Filosofia lui Leibniz este mult mai cuprinzătoare decât a lui Newton; la ultimul, filosofia este un instrument al cunoaşterii, la Leibniz ştiinţa este un instrument al filosofiei. Teoria monadelor, îngemănată cu religia (oricât de eretică putea fi considerată această îngemănare) l-a făcut pe Leibniz să postuleze felurite ipoteze. El nu putea accepta acţiunea la distanţă fără a se întreba cum are ea loc; poate de aceea el n-a putut intui legea atracţiei universale.

Din contră, Newton adoptă deviza de a nu se baza pe ipoteze, abţinându-se de la a specula cum se atrag corpurile la distanţă, atunci când formulează legea gravitaţiei universale. Mai categorică decât afirmaţia „Hypotheses non fingo“ din ediţia a doua a *Principiilor*, este fraza „Ego vero incerta certis miscere nolo“ (eu nu vreau să amestec lucrurile sigure cu cele nesigure) scrisă de Newton în 1671. Pe de altă parte, Newton nu ezită să discute despre eter şi despre particule luminoase.

6. Anexa A. este o bibliografie selectivă a puţinelor scrieri publicate în timpul vieţii de Leibniz. El a lăsat o imensă operă (din fericire păstrată) ce este în mare parte publicată sau în curs de publicare la câteva edituri şi societăţi ştiinţifice din Germania. În anexa B. se prezintă o bibliografie selectivă asupra vieţii şi scrierilor lui Leibniz.

Newton a publicat şi mai puţin decât Leibniz; doar Darwin, în istoria ştiinţei, a mai întârziat atât de mult cu publicarea rezultatelor sale; probabil că amândoi au înţeles răspunderea imensă pe care şi-o asumau răsturnând vechile paradigme şi încercau să tergiverseze momentul acesta.

9. Ca membru al Parlamentului englez reprezentând universitatea în 1688-1689, pare-se că singura intervenţie a lui Newton a fost rugămintea să se închidă geamul prin care-l trăgea curentul. În 1703, Newton a fost ales preşedinte ale Societăţii Regale (Royal Society), iar în 1705 regina Angliei l-a înnobilat (knight). După moartea sa, lui Newton i-au fost organizate funeralii pentru înmormântarea din Westminster Abbey.

Leibniz a murit la Hannover, iar mormântul său este în Neustädter Kirche. Doar secretarul Eckhart a venit la înmormântare. Moartea lui Leibniz n-a avut decât o neînsemnată menţionare din partea secretarului perpetuu al Academiei de Ştiinţe din Paris, Fontenelle.

Încheiere

Destinul a vrut ca doi oameni atât de asemănători şi atât de diferiţi să-şi intersecteze traiectoriile la graniţa dintre secolele XVII şi XVIII. Abia secolele următoare au putut înţelege în toată amploarea ei măreţia creaţiilor acestor două genii ale omenirii. Deşi aceste creaţii au fost ulterior completate prin noi paradigme, ele dăinuiesc încă, cu corecturile aduse de teoria relativităţii, cu încercările de a pune în evidenţă gravitonii şi undele gravitaţionale, şi cu aplicaţiile calculului binar în calculatoarele electronice. Astăzi măsurăm forţa în newtoni. Dacă cibernetica ar fi fost inventată în Germania, poate că n-am fi măsurat informaţia în biţi ori Bytes, ci în unităţi care ar fi trebuit să perpetueze numele lui Leibniz.

Anexă

A. Lucrări publicate de Leibniz în timpul vieţii

Disputatio metaphysica de principio individui, Leipzig (Colerus) 1663.

Dissertatio de arte combinatoria, Leipzig (Fick und Seubold) 1666.

Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, Frankfurt (Zunner) 1667.

Specimen demonstrationum politicarum pro elegendo rege Polonorum,Wilna [Königsberg], 1669.

Marii Nizolii de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos, Libri IV. Frankfurt (Sande) 1670.

Hypothesis physica nova, Mainz (Küchler) 1671.

*Theoria motus abstracti seu Rationes motuum universales, a sensu et phaenomenis independentes [*Mainz 1671].

Caesarini Fürstenerii de Jure suprematus ac legationis principum germaniae [1677].

Nova methodus pro maximis et minimis. În: „Acta eruditorum", Octombrie 1684, pp. 467-473.

Meditationes de cognitione, veritate et ideis. În: „Acta Eruditorum",Noiembrie 1684, pp. 537-542.

Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii. În: „Acta Eruditorum", martie 1686, pp. 161-163.

Tentamen de motuum caelestium causis. în: "Acta Eruditorum", februarie 1689, pp. 82-96.

Codex juris gentium diplomaticus. Hannover (Ammon) 1693.

Specimen Dynamicum, pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis, et ad suas causas revocandis. În: „Acta Eruditorum", Aprilie, 1695, pp. 145-157.

Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, ausi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps. In: Journal des Sçavans", 27 iunie, 1695, pp. 294-300 şi 4 iulie 1695, pp. 301-306.

Novissima Sinica historiam nostri temporis illustratura, 1697; ediţia a doua completată, 1699.

De ipsa natura, sive De vi insita, actionibusque creaturarum; pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque. În: „Acta Eruditorum", septembrie 1698, pp. 427-440.

Scriptores rerum Brunsvicensium. Părţile I-III. Hannover (Förster) 1707-1711.

Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam (Troyel) 1710.

B. Bibliografie selectivă asupra vieţii şi creaţiei lui Leibniz

H.Hect, *G.W. Leibniz, Mathematik und Naturwissenschaften in Paradigma der Metaphysik,* B.G. Teubner Verlagsgeselleschaft, Stuttgart, 1992.

H. Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, Ind. Ed., Cambridge Univ. Press, 1990.

B. Finster, G. Van der Heuvel, *G. Gottfried Wilhelm Leibniz,* Rowolt, Hamburg, 1990.

D. Döring, *Der junge Leibniz und Leipsig,* Akademie Verlag, Leipzig, 1996.

H. Peters, *Leibniz als Chemiker*, Arh. Gesch. Naturwiss und Technuk, 1912, 4.

E.J. Aiton, *Leibnitz, a Biography*, Bristol & Boston, 1985.

H.H. Holz, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Leipzig, 1983.

G.W. Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe" editate de Academia Prusiană de Ştiinţe, Darmstadt, Leipzig, Berlin, 1923 şi anii următori.

G.W. Leibniz, *„Opera Omnia"*, editată de L. Dutens, Geneva, 1768, 6 volume.

G.W. Leibniz, *„Mathematische Schriften"*, editate de C.I.Gerhardt, Halle, 1849, 1863, retipărite de G. Olms, Hildescheim, 1971, 7 volume.

„Leibnizens gesammelte Werke aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Hannover", editate de G.H. Pertz, Hannover, Berlin, Halle, 1843-1863.

Die Werke von Leibniz gemäss seinem handschriftlichen Nachlasse in der Königlichen Bibliothek zu Hannover, editate de O. Klopp, Klindworh Hannover, 1864-1884, 11 volume.

Newton, Leibniz and the Leibnizian Tradition, in „From the Calculus to Set Theory", editată de I. Gratton-Guinness, London, 1980.

C.H. Edwards, *Historical Development of the Calculus,* Berlin, 1982.

K. Fischer, *Leibniz: Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1920.

Leibniz. Sein Leben - sein Nirhen - seine Zeit, editată de W. Totok, C. Hasse, Hannover, 1966.

G. Macdonald Ross, *Leibnz,* Past Masters, Oxford, 1984.

W. Seidel, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Leipzig, 1975.

J.O. Flechenstein, *Der Prioritätsstreit Zwischen Leibniz und Newton.* Isaac Newton, Bassel, 1956 (Elemente der Mathematik. Beiheft 12) – Ediţia 2, 1977.

A.R. Hall, *Philosophers at War. The quarrel - Newton and Leibniz*. Cambridge, 1980.

Tabela 1. Asemănări

Nr.	**Rubrica**	**Leibniz**	**Newton**
1.	A trăit între anii:	1646 şi 1716	1642 şi 1727
2.	adică timp de:	70 de ani	85 de ani
3.	Creaţia princială la vârsta de:	20-30 de ani	20-28 de ani
4.	Căsătorit	Niciodată	Niciodată
5.	Înclinări, talente	Îndemânatec	Îndemânatec
6.	Religie	Profund religios, raţional, fără bigotism	Profund religios
7.	Ştiinţă	Matematică Mecanică Optică Astronomie Chimie	Matematică Mecanică Optică Astronomie Chimie
8.	Controverse ştiinţifice	Câteva	Câteva
9.	Servicii publice	40 de ani	30 de ani

Tabela 2. Deosebiri

Nr.	**Rubrica**	**Leibniz**	**Newton**
1.	Studii	Doctor în drept	Matematică
2.	Profesie	Bibliotecar, apoi consilier juridic diplomatic şi istoric al casei domnitoare Brawschweig-Lüneburg-Hanovra	Profesor la Cambridge, apoi directorul Monetăriei
3.	Călătorii	Paris, Anglia, Olanda Austria, Italia şi div. landuri din Germania	Anglia
4.	Limbi vorbite	Germana,franceza, engleza, greaca	Engleza,latina, greaca
5.	Filosofie	Ipoteza monadelor	Hypotheses non fingo: teoria corpusculară a luminii
6.	Publicaţii în timpul vieţii	Puţine	Foarte puţine
7.	Organizator	Creator şi prim preşedinte al Academiei Brandenburgice din Berlin; iniţiator al Academiilor de ştiinţe din Göttingen,Sankt Petersburg şi Viena (postum)	Ref. monetară
8.	Inventator	Maşină de calcul	Telescop cu reflexie Inelele lui Newton Spectrul luminos
9.	Onoruri	Puţine	Multe

DESPRE SURSELE LOGICE ALE MONADOLOGIEI

Şerban Leoca

Atunci când avem a face cu sursele logice ale unei metafizici, o structură de cea mai mare importanţă este cea pe care o putem numi *structură atributivă*: structura judecăţii categorice *S* este *P*, unde *S* şi *P* sunt concepte şi unde se atribuie subiectului *S* predicatul, proprietatea sau atributul *P*. Un exemplu (din chiar textul lui Leibniz): structura atributivă a judecăţii *omul este animal* atribuie subiectului *om* predicatul *animal*.

Structura atributivă a unei propoziţii sau judecăţi categorice este ceea ce rămâne din propoziţia categorică dacă facem abstracţie de cuantori (*toţi, unii*, etc.).

I. Aspecte logice. *Noi eseuri asupra intelectului uman,* Cartea a patra, *Despre cunoaştere,* capitolul XVII, *Despre raţiune*, §8. (Toate citatele pe care le dăm la acest prim punct vor aparţine acestui paragraf.).

1. Universalul (conceptul)

Există în discurs un anumit joc al sferei şi conţinutului conceptelor. Conceptul, ne spune Leibniz, nu se reduce la sfera sa, adică la clasa obiectelor subsumate. El este această clasă împreună cu *universalitatea* care defi-

neşte similitudinea obiectelor ce constituie elementele clasei.

„Atât timp cât concepeţi similitudinea lucrurilor, concepeţi ceva în plus, iar universalitatea nu constă decât în acel ceva."

Conceptul este, aşadar, expresia logică a universalului.

2. Singular şi universal (judecata)

Unitatea minimală cu sens care se impune atenţiei în analiza logică a discursului este judecata sau propoziţia. În judecata atributivă, predicatul este întotdeauna universal; subiectul poate fi însă singular sau universal, şi judecata se va numi singulară, respectiv universală.

Pentru Leibniz, propoziţiile singulare utilizate în argumentare pot fi asimilate celor universale („în ce priveşte forma"), considerând proprietatea „identic cu obiectul singular dat".

„Înţelegem (în ce priveşte forma) propoziţiile singulare sub cele universale; căci, cu toate că e adevărat că nu există decât un singur sfânt apostol Petru, putem spune totuşi că oricine a fost sfântul apostol Petru, el şi-a renegat învăţătorul."

3. Intensiune şi extensiune (silogismul)

Înlănţuirea conceptelor în judecată în vederea argumentării poate fi făcută în două feluri:

a. în manieră vulgară sau extensivă; enunţul judecăţii este de forma lingvistică *A este B* şi vrea să spună că orice individ din sfera conceptului *A* este în sfera conceptului *B*.

Păstrând ordinea clasică premisă universală – premisă particulară – concluzie, silogismul de figura I. arată astfel: B este C, A este B, deci A este C, adică apare în enunţul silogismului o anume inversare care pare nenaturală.

b. în manieră aristotelică sau intensivă. Enunţul judecăţii are de data aceasta forma lingvistică *B este în A* şi vrea să spună că *universalul B* (notele sale) este conţinut în (notele din) *universalul A*. În această formulare, „inversiunea" din silogism nu mai apare: C este în B, B este în A, deci C este în A.

„Şi această manieră de a enunţa nu este de dispreţuit, căci într-adevăr predicatul este în subiect, sau ideea predicatului este conţinută în ideea subiectului".

Ideea predicatului este conţinută în ideea subiectului – acesta este un principiu fundamental al logicii lui Leibniz: *praedicatum inesse subiecto.*

Extensivul priveşte individualul şi poate fi tradus în termeni de incluziuni de clase de indivizi; în vreme ce intensivul are a face cu universalul, cu ideea, şi poate fi transcris în termeni de conţinut (cel ce e conţinut) şi conţinător (cel ce conţine). Întreaga silogistică ar putea fi dedusă (demonstrată, derivată) din teoria intensiunii:

„Maniera de a enunţa vulgară priveşte mai degrabă indivizii; dar cea a lui Aristotel ia în consideraţie mai mult ideile sau universalele. Căci, spunând *orice om e animal*, vreau să spun că toţi oamenii sunt conţinuţi în toate animalele; dar înţeleg în acelaşi timp că ideea de animal e conţinută în ideea de om. Animalul conţine mai mulţi indivizi ca omul, dar omul conţine mai multe idei sau mai multe formalităţi; unul are mai multe exemple, altul mai multe grade de realitate; unul are extensiunea mai amplă, celălalt mai multă intensitate. Aşa că se poate spune cu

adevărat că toată doctrina silogistică ar putea fi demonstrată prin aceea *de continente et contento,* a conţinătorului şi a conţinutului, care e diferită de cea a întregului şi părţii; căci întregul excedă întotdeauna partea, dar conţinătorul şi conţinutul sunt câteodată egali, cum se întâmplă în propoziţiile reciproce".

Să remarcăm în centrul pasajului pur logic de mai sus o intruziune ontică: spre deosebire de conceptul mai puţin determinat (animal), care are mai multe exemple, conceptul cu conţinut mai bogat, mai determinat, mai bogat în note, (om) cuprinde mai multe *grade de realitate.* Iată o punte aruncată spre o altă dimensiune.

Înainte de a trece la aceasta, însă, să notăm desăvârşirea stilistică a paragrafului 8, de care ne-am ocupat. Ideile sale sunt clarificate prin lumini indirecte, dar cu atât mai relevante, ca şi în acest pasaj, unde analiza logică sfârşeşte într-o deschidere metafizică.

II. Doctrina substanţei. *Dizertaţie metafizică,* capitolele VI- XVII

1. Substanţă şi noţiune individuală

Într-o primă formulare şi nominal, substanţa este definită de Leibniz cu mijloace pur logice, prin intermediul judecăţii atributive: substanţă este ceea ce primeşte multe atribute (universale) prin intermediul predicatelor, dar care nu poate fi decât subiect.

„Este perfect adevărat atunci când mai multe predicate sunt atribuite unui acelaşi subiect, iar acest subiect nu este atribuit nici unui altul, îl numim substanţă individuală;

dar aceasta nu ajunge şi o atare explicaţie nu este decât nominală". (*DM*, VIII, p. 75)

Ceea ce fixează mulţimea predicatelor este noţiunea. Noţiunea utilizată obişnuit în logică poate sta ca subiect al unei mulţimi de predicate determinate de conţinutul ei. Aceasta este o *noţiune universală*. Pentru precizarea definiţiei substanţei, Leibniz introduce *noţiunea individuală,* acea noţiune al cărei conţinut descrie complet o substanţă, care conţine adică în sine toate predicatele ce se pot atribui substanţei.

„Natura unei substanţe individuale, adică a unei fiinţe complete, este de a avea o noţiune atât de desăvârşită încât să fie suficientă ca să cuprindă într-însa şi să permită deducerea din ea a tuturor predicatelor subiectului căruia această noţiune îi este atribuită". (*DM*, VIII. p. 76)

Cunoaşterea desăvârşită a noţiunii individuale a unei substanţe constituie „fundamentul şi temeiul tuturor predicatelor care se pot spune în mod adevărat despre el (despre substanţă)" (*DM*, VIII, p. 76). Aceste predicate sunt ceea ce substanţa *exprimă.* Exemple de substanţe: persoana (*DM*, XVI, p. 88), Alexandru cel Mare (*DM*, VIII, p. 76), *Cezar* (*DM*, XIII, pp. 82-83).

2. Consecinţe

Definiţia substanţei şi principiul *praedicatum inesse subiecto* (*DM*, VIII, p. 76) au câteva consecinţe remarcabile. Prima s-a numit *identitatea indiscernabilelor*: ca sumă infinită de determinaţii, două substanţe diferă în măsura în care au predicate diferite: „nu este adevărat că două substanţe s-ar putea asemăna în întregime". (*DM*, IX. p. 77)

A doua: complexitatea substanţei coroborată cu „conexiunea lucrurilor" (*DM*, VIII, p. 76), face ca fiecare substanţă să fie „o lume întreagă şi ca o oglindă a lui Dumnezeu sau a întregului Univers, pe care fiecare substanţă îl exprimă în felul ei". (*DM*, IX, p.77)

În sfârşit, a treia: independenţa absolută a fiecărei substanţe. Substanţele nu depind una de alta, ci doar de Dumnezeu: „fiece substanţă este ca o lume aparte, independentă de orice altceva, afară de Dumnezeu" (*DM*. XIV, p.85), deoarece substanţa conţine în ea, date pentru totdeauna, toate predicatele ce i se atribuie şi deci nu poate fi înfluenţată şi nici nu poate influenţa altă substanţă.

Nu e o concluzie logică a acestei consecinţe un determinism absolut şi o lume lipsită de libertate?

„Dar s-ar părea că, prin aceasta, diferenţa dintre adevărurile contingente şi cele necesare ar fi distrusă, că libertatea umană nu şi-ar mai găsi nici un loc şi că o fatalitate absolută ar domni peste toate acţiunile noastre, ca şi peste restul evenimentelor lumii". (*DM*, XIII. p. 81).

3. General şi natural, esenţă şi natură

Nu, şi iată cum. Pentru Leibniz există două ordini ale acestei lumi: ordinea generală, accesibilă doar lui Dumnezeu şi incomprehensibilă creaturilor; şi ordinea naturală, limitată, accesibilă şi creaturilor.

„Înţelegerea distinctă a ordinii generale depăşeşte orice creatură; în timp ce tot ceea ce numim natural depinde de maxime mai puţin generale, pe care creaturile le pot înţelege" (*DM*, XVI, p. 88).

Deosebim acum esenţa substanţei în ordine generală şi natura ei în ordine naturală.

„Am putea numi astfel esenţă sau idee a noastră ceea ce cuprinde tot ce exprimăm, – şi cum esenţa exprimă uniunea noastră cu Dumnezeu însuşi, ea nu are limite şi nimic nu o depăşeşte. În schimb ceea ce este mărginit în noi va putea fi numit natura noastră, sau puterea noastră, şi sub raportul acesta, ceea ce depăşeşte naturile tuturor substanţelor create este supranatural". (*DM*. XVI, pp. 88-89)

Praedicatum inesse subiecto în două moduri sau „sunt două feluri de conexiune, sau de consecuţie (a predicatului şi subiectului)" (*DM*. XIII, p. 82).

„Ea presupune cursul lucrurilor pe care Dumnezeu l-a ales în mod liber şi care este întemeiat pe primul decret liber al lui Dumnezeu - acela de a face totdeauna ce este mai perfect – şi pe decretul dat de Dumnezeu, (ca urmare a celui dintâi), cu privire la natura umană, potrivit căruia omul va face totdeauna (deşi în mod liber) ce îi va părea mai bun. Însă orice adevăr întemeiat pe decrete de acest fel este contingent, deşi este sigur; căci aceste decrete nu schimbă posibilitatea lucrurilor şi, aşa cum am spus deja, deşi Dumnezeu alege desigur totdeauna ce este mai bun, aceasta nu se opune ca ce este mai puţin perfect să fie şi să rămână posibil în el însuşi, deşi el nu se va întâmpla, – căci ceea ce face să fie înlăturat nu este imposibilitatea, ci imperfecţiunea sa. Însă nimic nu este necesar, dacă opusul său este posibil." (*DM*. XIII, p. 83).

Mai mult, înseşi miracolele sunt posibile, întrucât ordinea generală (divină), incomprehensibilă creaturii, prevalează asupra celei naturale.

„Dar, fiindcă nimic nu poate fi făcut care să nu fie în ordine, se poate spune că miracolele sunt şi ele în ordine, întocmai ca operaţiile naturale, – care sunt numite astfel fiindcă sunt conform anumitor maxime subalterne, pe care

le numim natura lucrurilor. Căci se poate spune că această natură nu este decât un obicei al lui Dumnezeu, peste care el poate trece, datorită unui temei mai puternic decât cel care l-a determinat să se servească de aceste maxime." (*DM*. VII, p. 74)

4. Monada

Substanţele astfel concepute vor primi, în opera târzie a lui Leibniz, numele de *monade*. Iată cum arată reluarea în *Monadologie* a ideilor de mai sus:

„1. Monada (...) nu este altceva decât o substanţă simplă".

„7. Monadele nu au ferestre pe care să poată intra sau ieşi ceva".

„9. Trebuie chiar ca fiecare monadă să fie diferită de oricare alta; căci în natură nu există niciodată două făpturi cu desăvârşire una ca cealaltă şi în care să nu putem găsi nici o deosebire internă, sau întemeiată pe o determinaţie intrinsecă".

„63. (...) fiecare monadă fiind, în felul ei propriu, o oglindă a universului".

III. Contextul istoric

1. Aristotel

a. judecata atributivă

Mergând înapoi în timp, regăsim la Aristotel considerarea judecăţilor atributive. Diferenţa pare să fie următoarea:

„Expunerea sa despre enunţurile generale este întemeiată pe o noţiune a predicaţiei obţinută din examinarea enunţurilor singulare", pe când Leibniz „a acceptat asimilarea enunţurilor singulare cu cele universale, deoarece i se părea că nu există deosebiri fundamentale între cele două feluri de enunţuri". [1]

b. substanţa

Leibniz reia definiţia substanţei prin intermediul judecăţii atributive. Aristotel:

„Substanţa, în cel mai însemnat, cel mai originar şi cel mai propriu înţeles al cuvântului, este ceea ce nici nu este enunţat despre un subiect, nici nu este într-un subiect; de exemplu, un anumit om ori cal". (*Categorii*, 5,2 a). [2]

Regăsim acest sens al substanţei la Spinoza, *Etica*, I, Def. 3 sau Kant, *Prolegomene*, §27.

---

[1] **Bertrand Russell**, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London, Georg Allen and Unwin ltd, 1964, p. 15. „În credinţa că propoziţiile trebuie, în ultima analiză, să aibă un subiect şi un predicat, Leibniz nu diferă nici de predecesori, nici de succesori. Orice filosofie care face uz de substanţă sau de Absolut va fi găsită, în urma cercetării, ca fiind dependentă de această credinţă. Credinţa lui Kant într-un lucru în sine incognoscibil se datorează, în mare, aceleiaşi teorii. Nu se poate nega, aşadar, că doctrina e importantă. Filosofii au diferit nu atât în privinţa faptului că au urmat această credinţă, cât în privinţa consistenţei lor în a o îndeplini. Iar în această ultimă privinţă, Leibniz merită tot respectul."

[2] **Aristotel,** *Organon* I, trad. Mircea Florian, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1957, p. 125.

2. Russell, Couturat, Kneale

a. reductibilitatea

Doctrina substanţei la Leibniz se sprijină pe posibilitatea reducerii tuturor judecăţilor la structura atributivă. Dar această reducere nu poate avea loc întotdeauna şi Russell dă exemple în care reducerea este imposibilă – judecăţile aritmetice şi judecăţile de relaţie („Sunt trei oameni“, „Titus e mai mare decât Caius“). Acest reducţionism logic este, după Kneale, „fatal pentru dezvoltarea logicii lui Leibniz“ [3].

b. doctrina substanţei

Praedicatum inesse subiecto este principiul doctrinei substanţei (Russell, v. infra). Dar nici unul dintre filosofi nu a dus, ca Leibniz, până la ultimele consecinţe acest principiu; iar interogaţia până la capăt şi drumul până la ultimele consecinţe este una din demnităţile filosofiei.

---

[3] **William and Martha Kneale,** *Dezvoltarea logicii,* trad. Cornel Popa, Cluj, Ed. Dacia, 1974, p. 344.

IDEEA «LUMILOR POSIBILE» ŞI RECONSTRUCŢIA MODERNĂ ÎN FILOSOFIE

Alexandru Boboc

1. Filosof, matematician şi fizician, istoric, jurist şi diplomat, poet şi inventator, într-o formulă lapidară, un învăţat, totodată savant, om de litere şi gânditor, G.W. Leibniz (1646-1714) a fost un mare spirit, unul dintre cele mai productive din lumea modernă. Prin cuprinderea enciclopedică a domeniilor creaţiei, ca şi prin universalismul concepţiei sale, Leibniz ilustrează tipul de personalitate proteică, de referinţă în întreaga istorie a ştiinţei şi a cugetării, opera durată de el situându-se între permanenţele acestei istorii, acţionând constructiv în proiectarea şi afirmarea modernităţii culturii europene.

Cercetarea operei leibniziene – o componentă semnificativă în viaţa spirituală contemporană – prilejuieşte frecvent descoperirea de noi valenţe ale contribuţiei marelui gânditor, adesea în domenii de interes nu numai teoretic ci şi practic. „Theoria cum praxi" sună adesea genericul abordării formelor cunoaşterii şi temelor cercetării la congresele internaţionale - Leibniz.

A fost de-a dreptul impresionantă, de pildă, ilustrarea laturii tehnico-inginereşti a operei leibniziene prin excursia în Harz, „auf den Spuren Leibniz'", organizată în cadrul celui de-al VI-lea Congres (iulie 1994). Căci drumul de la logică, poezie şi muzică, de la matematică şi fizică, metafizică şi teologie la proiectele şi instalaţiile de exploatare

minieră este destul de lung! Şi Leibniz l-a străbătut cu succes! «Wissenschaft und Weltgestaltung», genericul simpozionului-Leibniz din aprilie 1996, desfăşurat în Leipzig – oraşul natal al marelui gânditor – ar fi, de asemenea, grăitor pentru a marca finalităţile practice ale operei sale. Oricum, un Leibniz-tehnician şi inventator (maşina de calcul) se impune în primul rând.

„Filosofia lui Leibniz – sublinia Reiner Specht – acţionează şi asupra cititorului din zilele noastre în modalitatea unei apropieri de practică... şi ea acţionează astfel tocmai întrucât îi este structurală această virtualitate. *La vérité est toujours utile*, ne înlesneşte accesul la lucruri sau îmbunătăţeşte nemijlocit viaţa. Capacitatea care leagă teoria şi practica se cheamă înţelepciune, iar adevărul este pentru Leibniz nu numai fructul teoriei, ci şi sufletul înţelepciunii. De aceea la el teoria este principial *theoria cum praxi*, ea se află în saltul spre practică, precum un *conatus* în saltul spre mişcare. Prin aceasta teoria însăşi nu este instrumentalizată, ci îşi păstrează demnitatea [1].

O mare importanţă prezintă eforturile sale pentru instaurarea unei atmosfere de comunicare, de pace, toleranţă şi colaborare între state, între orientări filosofice şi confesiuni religioase. Şi totul dintr-un punct de vedere european. Căci Leibniz a dezvoltat un concept de „Europa“ menit să modifice realitatea de atunci. Aşa cum au subliniat-o lucrările celui de-al VI-lea Congres-Internaţional-Leibniz (iulie 1994), desfăşurat sub tema „Leibniz şi Europa“, pentru Leibniz „Europa“ însemna, în primul

---

[1] *Leibniz und seine Welt, în: Leibniz und Europa*. VI. Internationaler Leibniz-Congress. Hannover, 18. bis. 23. yuli, 1994: Vorträge, I. Teil, p. 757.

rând, o unitate culturală, a ştiinţelor şi literelor. „În pragul celui de-al XVIII-lea secol, – preciza Hans Poser – în *Status Europae incipiente novo seculo,* Leibniz scria: «finis seculi novam rerum faciem aperuit». Şi pentru noi, pentru mileniul ce se apropie, e valabil acelaşi apel; căci şi noi ne aflăm în faţa aceleiaşi sarcini, anume de a realiza cu adevărat Europa [2].

2. Este de reţinut că, în ciuda diversităţii temelor ei, filosofia lui Leibniz favorizează o impresie de omogeneitate. Şi aceasta întrucât autorul modela toate domeniile teoriei după aceleaşi principii, între care dominant rămâne „le principe du meilleur" (al perfecţiunii), venit în forma discuţiei despre *ordine* şi *continuitate* (de fapt, principiul continuităţii), în lumea concepută sub semnul pluralităţii, în coordonatele teodiceei: lumea nu se reduce la o alăturare de componente, ci există în acţiunea laolaltă a acestora: imagine a unui plan divin, ea este modelată după principiul perfecţiunii, care înseamnă cea mai mare ordine posibilă şi cea mai mare multitudine posibilă.

Leibniz însuşi scria: „Şi aşa cum acelaşi oraş, privit din laturi diferite, pare cu totul altul şi este ca şi multiplicat în perspectivele sale (în nota 32, p. 531: „Căci, nu uităm, există un singur univers"), tot astfel, datorită mulţimii infinite a substanţelor simple, avem oarecum tot atâtea universuri deosebite, universuri care nu sunt totuşi decât perspectivele unuia singur, potrivit punctelor de vedere diferite ale fiecărei monade" [3].

---

[2] *Leibniz und Europa. Einführung in das Kongressthema*, în: Leibniz und Europa.VI. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 18. bis. 23 yuli 1994: Voträge, II. Teil, 1995, p.20.

[3] *Monadologia*, 64, în: *Scrieri filosofice*, I. trad. de C. Floru, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1972, p. 512-522.

Acesta şi este „mijlocul de a obţine toată varietatea câtă este cu putinţă, dar împreună cu ordinea cea mai mare care se poate, – adică mijlocul de a obţine toată perfecţiunea câtă se poate“ (*Monadologia*, 58, în: *Op. cit.*, p. 520).

Multitudine, perspectivă, diversitate (şi diferenţă), varietate, iar într-o altă dispunere „substanţe simple“ (monade), „universuri diferite“, „varietate cât de mult posibilă“, „cea mai mare ordine posibilă“, „deplină perfecţiune“ – iată o terminologie ce structurează expresia unei anumite concepţii despre lume, în care *posibilul* (în forma „qu'il est posibile“) constituie dominanta ce pune laolaltă multiplicitatea, ordinea şi perfecţiunea, cea din urmă venind ca optimizare a primelor, respectiv valabilitatea individualului activ şi a întregului. Căci, după Leibniz, întregul trimite la individuali, iar ordinea la multitudine. „Constatăm în noi înşine, prin experienţă, o multiplicitate în substanţa simplă, atunci când ne dăm seama că cea mai neînsemnată cugetare de care suntem conştienţi cuprinde o varietate în obiectul ei. Toţi cei ce admit că sufletul e o substanţă simplă trebuie să admită, aşadar, această multiplicitate în monadă“ [4].

3. O „lume-Leibniz“ («eine Leibniz-Welt»), cum se spune adesea în relevarea unei semnificaţii mai largi a operei lui Leibniz, instituită în exemplaritatea ce i-o dă monadologia, s-ar impune ca model pentru a înţelege, mutatis mutandis, statutul ontologic al „lumii“ operelor (de artă, de acţiune şi de educaţie) ca „lumi posibile“, unice şi unicate, exemplare şi conforme cumva principiilor leibniziene, interacţionând în universul culturii umane.

---

[4] (*Monadologia*, 16, în: *Op. cit.*, p. 511).

Dar pentru aceasta e încă necesară relevarea altor laturi ale universului leibnizian, care a acţionat semnificativ în două direcţii principale: în modelarea modernă a universului (fizic), şi în reconstrucţia (modernă) a domeniilor teoretice (îndeosebi logica, metafizica, epistemologia şi filosofia culturii).

Interesantă este tocmai împletirea acestor direcţii prin lărgirea (şi nuanţarea) raţionalismului şi depăşirea mecanicismului (Descartes), prin introducerea unor elemente de natură metafizică şi morală, precum forţă, finalitate, bine, spirit. Aşa cum s-a precizat, „aspiraţia intimă" a lui Leibniz „merge către o împăcare a mecanicii noi cu tendinţele spiritualiste ale metafizicii clasice. Nimeni nu se va pronunţa mai hotărât, în fizică, pentru explicaţia-strict mecanică a naturii, dar nimeni iarăşi nu va fi convins că... mecanismul manifestă existenţa spiritului şi a lui Dumnezeu... Calea împăcării se desemnează limpede: este, pe de o parte, adâncirea principiilor ştiinţei moderne, pe de alta, adaptarea ontologiei vechi la problemele noi" [5].

Leibniz însuşi scria: „Trebuia aşadar să rechem şi oarecum să reabilitez *formele substanţiale*, aşa de compromise astăzi, însă într-un chip care să le facă inteligibile şi să separe uzul ce trebuie făcut, de abuzul care s-a făcut de ele. Găsii aşadar că natura lor consistă în forţă şi că de aci decurge ceva analog conştiinţei, şi tendinţei; ceea ce înseamnă că ele trebuie concepute prin analogie cu noţiunea pe care o avem despre suflet" [6].

---

[5] (**C.Floru**, *Leibniz*, în: *Istoria filosofiei moderne*, Vol. I, Bucureşti, Societatea Română de Filosofie, 1937, p. 484).

[6] (*Nou sistem privitor la natura şi comunicarea substanţelor, precum şi la uniunea care există între suflet şi corp*, în: *Opere filosofice*, I, trad. C. Floru, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1972, p. 324-325).

În privinţa metafizicii scrie: „eu pretind să aduc într-însa demonstraţii geometrice, care să nu presupună aproape decât două adevăruri primitive, anume, în primul rând, principiul contradicţiei...şi în al doilea rând, aceea că nimic nu este fără un temei raţional"... (*Leibniz către Arnauld*, în: *Op. cit.*, p. 203-204).«Nihil est sine ratione sufficiente», nimic nu este fără o raţiune suficientă, „acest principiu general al raţiunii în sens larg este, am putea spune astăzi, premisa apriori a oricărei cunoaşteri"; „la rândul său principiul nu are nevoie de întemeiere, căci aceasta ar fi circulară"(H.Poser, *G.W. Leibniz*, în: *Klassiker der Philosophie*, hrsg. von O. Höffe, Bd. I, 3.Aufl., München, C.H. Beck, 1994, pp. 383-384).

Pe aceste temeiuri, Leibniz vine cu o nouă exigenţă a gândirii. Schimbarea s-a produs mai întâi în conceperea naturii: „Leibniz îşi înscria *Dinamica* pe filiaţia galeliană... dar aducea un plus anume: unitatea conceptului de acţiune, în cele două versante, metafizic şi dinamic, desemnează o determinare ontologică, care justifică dezavuarea (de către el) a oricărei doctrine a pasivităţii creaturilor... A fi înseamnă a acţiona; chiar şi a subzista, înseamnă tot a acţiona... Noutatea dinamicii a fost în acest sens ea însăşi o acţiune, anume acţiunea imanentă a substanţei individuale a lui Leibniz ridicând la o expresie mai distinctă şi mai completă structurile universului"...[7]

Mecanicismul nu se justifică într-o explicaţie de fond a naturii, deşi e cert că, într-un anumit sens, în natură totul

---

[7] **M. Fichant**, *La «Dynamica» au point de convergence des traditions européennes, în: Leibniz und Europa.* VI. Internationaler Leibniz-Kongress, Vorträge II, p. 116, 124.

decurge mecanic. „Dacă întinderea şi mişcarea sunt suficiente pentru a explica, într-un sens, totul, ele nu se explică pe sine, rămân aci probleme deschise. Căci acestea nu sunt lucruri reale, ci fenomene ce nu se pot fonda fără a ajunge la ideile de unitate formală, forţă, suflet. Pe de altă parte, legile care le determină nu sunt inteligibile şi necesare decât prin raport la un principiu de finalitate, de perfecţiune: legile mişcării reale nu sunt necesare decât pentru că ele sunt cele mai bune posibile (les meilleures possibles); în natura lor intimă, în substanţa lor, lucrurile par legate de principii metafizice". [8]

Se poate afirma astfel că, dincolo de un „Leibniz" simplificat, venit în cunoaşterea comună prin „optimismul" ironizat de Voltaire în al său „Candide", se anunţă un gânditor de mare forţă constructivă, cu acţiune hotărâtoare în instituirea spiritului ştiinţific modern, în conturarea noului tip de raţionalitate şi în structurarea, în funcţie de aceasta, a modelului clasic al omului.

De fapt, s-ar putea spune că ideea „o lume-Leibniz" a fost generată, în primul rând, de faptul că, în ciuda diversităţii temelor ei, opera lui Leibniz favorizează o impresie de omogenitate şi, mai ales, de unitate şi ordine.

Spre aceasta îl îndemnau atât spiritul culturii sale clasice, cât şi intuiţia necesităţii de a învinge dezordinea şi de a ordona totul în mod raţional, chiar proiectat prin calcul şi după modelul „artei combinatorii", dar neapărat după principii. „Ceea ce este important la Leibniz – observa

---

[8] **P.Archambault**, Leibniz. Sa vie et ses écrits, în: Leibniz. Choise de Textes, par P. Archambault, Paris, Vald. Rasmussen, 1927, p. 48-49.

Hegel - rezidă în principii, în principiul individualităţii şi în teza indiscernabilităţii". [9]

Poate chiar mai mult, Leibniz „se prezintă ca fiind prin excelenţă un «om al principiilor»; el este filosoful care a întrebuinţat cel mai mare număr de principii *stricto sensu*, adică la fel de generale ca şi posibile... el a introdus în teoria filosofică cel mai mare număr de principii noi", dintre care sunt de menţionat: „principiul principiilor"; „principiul raţiunii suficiente"; „principiul uniformităţii"; „principiul identităţii indiscernabililor sau principiul diferenţierii": „principiul continuităţii"; „principiul celui mai bun" (*le principe du meilleur*, ou de ce qui convient); „principiul echilibrului sau legea justiţiei"; „principiul minimului efort, sau formele cele mai desăvârşite" (*les plus parfaites*).[10]

Leibniz modela totul după aceleaşi principii, ceea ce conducea la un univers omogen sub semnul pluralităţii, unitar sub semnul diversităţii.

4. În consecinţă, unitatea dintre fizica şi metafizica leibniziană proiectează o anumită perspectivă logico-gnoseologică (şi metodologică), în care legicul, realul, posibilul şi necesarul, formalul intervin cu funcţia de paradigme ale structurării unei concepţii generale despre lume şi cunoaştere.

Leitmotivul rămâne însă „le meilleur possible", iar aceasta priveşte „lumea" în accepţia leibniziană.

Ideea de bază leibniziană este abordată într-un context mai larg, în care este definit conceptul de „lume" şi se

---

[9] **G.W.F. Hegel**, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, I, Ed. Academiei, Bucureşti, 1964, p. 520.

[10] **Ortega Y Gasset**, L'évolution de la théorie déductive. L'idée de principe chez-Leibniz, Gallimard, Paris, 1970, pp. 10, 11.

introduce sintagma „mai multe lumi“, dintre care, prin decizia Creatorului, una dintre ele este „cea mai bună lume posibilă“. Textul *Teodiceei* este edificator în acest sens: „Numesc «lume» aici întreaga serie şi întregul ansamblu al tuturor lucrurilor care există; cu aceasta nu se poate spune că mai multe lumi ar putea să existe în diferite timpuri şi în diferite locuri. Căci ar trebui să le socotim pe toate în întregime drept o lume, ori, dacă vreţi, drept un univers. Şi când s-ar umple toate timpurile şi toate locurile, rămâne totdeauna adevărat că s-ar fi putut umple într-o infinitate de feluri, şi că există o infinitate de lumi posibile, dintre care Dumnezeu a ales în mod necesar pe cea mai bună, deoarece el nu face nimic fără a urma Raţiunea supremă“.[11]

Conceperea unor „lumi posibile“ asociază la Leibniz *posibilitatea* şi *composibilitatea*: „Dumnezeu este cauza primă a tuturor lucrurilor: căci cele ce sunt limitate, precum tot ceea ce noi vedem şi experimentăm, sunt contingente şi nu conţin nimic în ele care să le facă existenţa necesară... Trebuie să cercetăm însă temeiul existenţei *lumii*, care este *ansamblarea tuturor lucrurilor contingente*, ba chiar să-l cercetăm în substanţa care poartă în ea însăşi raţiunea propriei existenţe şi care, de aceea, este necesară şi eternă. Trebuie de asemenea ca această cauză să fie înzestrată cu inteligenţă: căci lumea care există este contingentă, şi *o infinitate de alte lumi* sunt de asemenea posibile şi năzuiesc, ca să o spunem aşa, tot ca ea (lumea) la existenţă. De aceea, cauza lumii trebuie să ia în considerare şi să aibă referinţă la toate aceste lumi posibile, pentru a determina una dintre ele ca existentă“.[12]

---

[11] **G.W. Leibniz,** *Die Theodizee*, Hamburg, F. Meiner, 1968, p. 101.

[12] *Ibidem*, p. 100.

În alţi termeni, aşa cum două sau multe lucruri sunt numai atunci posibile dacă sunt susceptibile de coexistenţă, la fel şi „mai multe lumi" sunt inteligibile numai ca „lumi posibile". Căci în perspectiva logicii, *posibilul* se întinde mai departe decât actualul, întrucât orice lucru este posibil dacă nu este contradictoriu în sine. „Ontologic vorbind: două sau mai multe lucruri nu sunt *posibile* decât atunci când nu sunt contradictorii unele faţă de altele, adică atunci când sunt susceptibile de a coexista, cu un cuvânt, sunt *composibile* într-o aceeaşi lume".[13]

E vorba astfel aici de fundarea ontologică (şi teleologică) a composibilităţii: se pot concepe şi alte lumi decît cea în care ne aflăm: „serii infinite de posibile" n-au existat şi nu vor exista, nefiind „composibile cu seria care a fost realizată", care „a ajuns la existenţă prin alegerea ei de către Dumnezeu", care „nu poate să vrea decât composibilul".[14]

Este de observat că principiul lui Leibniz «Omne possibile exigit existere» nu poate scoate din discuţie ideea că la existenţă ajung şi asemenea posibilităţi composibile care ascund în ele un conţinut de ansamblu corect.

Textul lui Leibniz relevă această idee... „recunoscând că dacă am putea înţelege îndeajuns ordinea Universului, am găsi că el întrece toate dorinţele celor mai înţelepţi, şi că *nu este cu putinţă ca Universul să fie făcut mai bun decât este* (subl.n.) nu numai în ce priveşte întregul, în general, dar chiar în ceea ce ne priveşte pe noi, în particular – dacă suntem uniţi, aşa cum trebuie, cu autorul

---

[13] **D. Bădărău**, *Filosofia lui D. Cantemir*, Bucureşti, Ed. Academiei, 1963, p. 263.

[14] *Ibidem*, p. 263, 264.

totului, nu numai întrucât e Arhitectul şi cauza eficientă a fiinţei noastre, dar şi ca Stăpân al nostru şi cauză finală"... [15].

În alţi termeni, „fără Dumnezeu nimic în posibilitate n-ar fi real, şi nu numai nimic n-ar exista, dar nimic n-ar fi posibil"[16]. Mai exact, „dacă se află o realitate în esenţe, adică în posibilităţi sau în adevărurile eterne, realitatea aceasta trebuie neapărat să-şi aibă temeiul în ceva existent sau actual, prin urmare, în existenţa Fiinţei necesare, Fiinţă în care esenţa cuprinde în sine existenţa, sau pentru care e deajuns ca ea să fie posibilă, pentru a fi actuală"[17].

Leibniz introduce astfel o nouă înţelegere a modalelor, în care posibilitate şi realitate vin laolaltă în actual. Şi aceasta de două ori: în „existenţa Fiinţei necesare" şi în „universul cel mai bun", pe care Dumnezeu – „datorită bunătăţii sale" – „îl alege şi pe care, prin puterea sa, îl produce". [18]

5. Evident, conceptul de „lumi posibile" nu a rămas la formula propusă de Leibniz.

Pe lângă preluarea (corectată) în „semantica lumilor posibile", întâlnim interpretarea lui N. Hartmann: „Într-o sferă a fiinţei, a cărei posibilitate este disjunctivă, trebuie cu necesitate să fie spaţiu pentru desfăşurarea composibilelor, adică pentru paralelitatea nemijlocită a fiinţărilor"; „realul" prezintă însă o „îngustime a posibilului" caracteristică, căci el are „numai un domeniu, iar în acesta nu e loc de joc pentru paralelitatea fiinţărilor", totul aflându-se aci „în unul şi acelaşi sistem".[19]

---

15 *Monadologia*, 90, în: *Opere filosofice*, I, p. 527.

16 *Monadologia, 43,* în: *Op. cit.* p.517

17 *Monadologia*, 44, în: *Op. cit.*, p. 517.

18 *Monadologia*, 55, în: *Op. cit.*, p. 519.

19 **N. Hartmann**, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, W. de Gruyter, 1938, p. 333.

Ca urmare, „lumile posibile" ale lui Leibniz nu sunt composibile în pluralitatea lor. „Composibilă este prin aceasta numai în ea însăşi fiecare în parte. Posibilitatea ei comună de a fi e numai una disjunctivă. De aceea poate să fie reală numai una dintre ele ...

În limbaj ontologic riguros s-ar spune: mai multe «lumi posibile» sunt ca atare numai «în mod ideal lumi posibile» şi, dacă nu ne sfiim de aparenţa contradicţiei, putem spune: «lumi reale posibible în mod ideal» («ideal mögliche Realwelten»)" [20].

Ca urmare, propune Hartmann, „ontologic este de o înaltă valoare să aducem ideea lui Leibniz la concepte clare şi delimitate precis, cu toate că această idee se bucură de o anumită clasicitate... Esenţialul nu-l constituie faptul că este «posibil» un număr mare de lumi, ci că ele «există ideal», coexistă ca paralelitate de sisteme incomposibile în domeniul esenţialităţilor. Riguros luate, ele nu sunt lumi posibile, ci lumi fiinţând în mod ideal, şi de aceea, «crearea» uneia dintre ele nu este efectuare (Verwirklichung), ci realizare (Realisierung)". [21]

Distincţia ne introduce într-o nouă teorie a modalelor, dând însă o întrebuinţare principiului leibnizian prin delimitare (şi precizare); „În principiu – subliniază Hartmann – este cu totul eronat dacă se spune: «o» lume «s-a efectuat» (verwirklicht), căci mai degrabă s-ar spune: «este realizată» (realisiert)"; căci „realizare nu e acelaşi lucru cu efectuare (Verwirklichung)... *Dislocarea modală* în «efectuare» merge de la posibilitate la realitate, şi aceasta în cadrul unei sfere a fiinţei, pe când în realizare ea mer-

---

20 *Ibidem*, p. 334.

21 *Ibidem*, I. p. 335.

ge de la posibilitate la posibilitate şi totodată de la realitate la realitate". [22]

Dislocarea în cauză aci şi-a dezvăluit sensul abia în perioada afirmării semanticii şi a regândirii „logicii modalelor" ca „o teorie formală-cadru", menită să funcţioneze în cuprinderea teoriilor ştiinţific-experimentale, situându-le una faţă de alta ca sisteme semantice.Este vorba de proiectul lui S.A. Kripke, care a generalizat semantica de tip Tarski astfel încât să se aplice ca „o fundamentare semantică a logicii modale"; ideea de bază (care se afla deja la Carnap) este următoarea: „să se încerce precizarea gândului leibnizian în sensul că un enunţ necesar este adevărat nu numai în lumea reală, ci în toate lumile posibile". [23]

De fapt, dezvoltarea semanticii *intensionale* a precizat sensul ideii leibniziene, introducând concepte specific semantice, mult mai operaţionale decât cele de tradiţie.

În acest plan, anume cel al semanticii, s-au precizat următoarele: „Era ideea lui Carnap, aceea de a determina interpretările cele mai bogate sub aspect informaţional astfel încât să stabilească valorile de adevăr ale propoziţiilor nu numai într-o lume anume, a noastră, lumea «reală», ci în toate lumile posibile. *O lume posibilă* nu este astfel de gândit ca un univers îndepărtat, ci ca lumea noastră aşa cum am putea-o privi dacă ea nu ar fi creată aşa cum este".[24]

---

[22] *Ibidem.*

[23] **W. Stegmüller,** *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie,* Bd. II, Aufl., Stuttgart, A. Kröner, 1979, p. 154.

[24] **F. von Kutschera,** *Einführung in die intensionale Semantik,* Berlin/New York, W. de Gruyter, 1976, p. 23.

Căci discursul poartă asupra „stărilor de fapt" (*Sachverhalte*) posibile. „Cum însă, după Wittgenstein, lumea noastră «este ceea ce se petrece» (*«alles ist, was der Fall ist»*, *Tractatus,* l-n.n.), adică mulţimea stărilor de fapt efectiv existente, o lume posibilă nu este altceva decât o mulţime de stări de fapt posibile. Dacă se discută asupra lumii noastre, se discută asupra stărilor de fapt care există; dacă însă e vorba de lumi posibile, atunci se au în vedere stări de fapt posibile, adică stări de fapt care ar putea fie să existe, fie nu, dacă lumea s-ar putea privi altfel decât ea se petrece" [25].

Poate tocmai de aceea, sintagma „lumii posibile" este complementară cu cea de „lumi imposibile", în sensul că nu putem să invocăm în toate împrejurările „lumi posibile". În alţi termeni, nu trebuie să rămânem la sensul comun, uzual al termenului „lume". Aceasta este şi ideea de bază a lui Leibniz, care avea în vedere ceea ce numim azi „universul discursului limbajului", înţeles ca o „ mulţime de obiecte individuale" privite „în raport cu anumite puncte de referinţă"[26].

Ideea unei analogii cu acest demers revine şi în următorul text din dezbaterile mai noi în problematica referinţei: „Ceea ce pare să fie deosebit de problematic în discursul despre lumi posibile este revitalizarea sau indexicalizarea ce intervine aci în determinarea lui «actual». Actuală este pentru noi lumea noastră; dimpotrivă, pentru

---

[25] *Ibidem.*

[26] **Em. Vasiliu**, *Sens, adevăr analitic, cunoaştere*, Bucureşti, Ed. Şt. şi Enciclopedică, 1984, p. 39.

locuitorii unei *lumi posibile luate ca alternativă* (subl. n.) lumea actuală nu este aceea a noastră, ci a lor". [27]

6. Cei care şi-au dat seama încă de timpuriu de importanţa ideii au fost logicienii şi semanticienii, în procesul modernizării logicii de la Frege şi Russell, Wittgenstein, la Carnap şi la ceea ce s-a numit „semantica lumilor posibile" (Kripke, Hintikka ş.a.).Şi aceasta are legătură, incontestabil, cu editarea textelor de matematică şi logică ale lui Leibniz, care le-au prilejuit o mai bună înţelegere a adevărului în limbile formalizate.

Aşa cum o recunoaşte R. Carnap, preocupat de „o metodă semantică de analiză a semnificaţiei", anume „metoda extensiunii şi intensiunii", nu putem discuta „L-conceptele" fără să ne aducem aminte de Leibniz. [28]

„Conceptul de L-adevăr, scria Carnap, este aici definit ca un explicant pentru ceea ce filosofii numesc adevăr logic, sau necesar, sau analitic. Definiţia duce la rezultatul că o propoziţie dintr-un sistem semantic este L-adevărată dacă şi numai dacă regulile semantice ale sistemului sunt suficiente pentru stabilirea adevărului ei". [29]

Dar cine erau „filosofii"? În primul rând Leibniz! „Cum vom defini *L-Adevărul*?", se întreabă Carnap. „O cale este sugerată de concepţia lui Leibniz, conform căreia un adevăr necesar trebuie să aibă loc în *toate lumile posibile* (subl.n.) Deoarece descrierile noastre de stare reprezintă lumile posibile, aceasta înseamnă că o pro-

---

[27] **E. Runggaldier**, *Zeichen und Bezeichnetes. Untersuchungen zum Problem der Referenz*, W. de Gruyter, 1985, p. 309

[28] **R. Carnap,** *Semnificaţie şi necesitate. Un studiu de semantică şi de logică modală,* Ed. Dacia, Cluj, 1972, p. 43, 50.

[29] *Ibidem* , p. 500.

poziţie este logic adevărată dacă ea are loc în orice descriere de stare. [30]

Trebuie să marcăm însă aci distanţarea acestor noi demersuri de cel leibnizian. Aşa cum s-a observat, Leibniz folosea condiţionalul: Dumnezeu „a ales cea mai bună dintre lumile posibile. Dar dacă - prin imposibil (în virtutea perfecţiunii sale Dumnezeu nu putea să o creeze decât pe cea mai bună) - ar fi creat o lume concepută altfel decât a noastră, adevărul necesar, altfel spus etern, s-ar fi menţinut în această lume"; în „semantica lumilor posibile" nu se mai recurge la condiţional şi se spune: sau „este adevărat în oricare (sau cel puţin în una) lume posibilă" sau „este adevărat despre oricare (sau cel puţin despre una) lume posibilă, ceea ce înseamnă mai mult decât o schimbare de formă, înseamnă „o ruptură de limbaj". [31]

Acest „abandon al condiţionalului" indică „o modificare esenţială în definirea enunţului propoziţional adevărat", reieşită din teoria corespondenţei: Carnap însuşi, deşi întrebuinţează condiţionalul, se îndepărtează de Leibniz, îndepărtându-se de teoria corespondenţei şi vorbind „de adevăr *în* lumi posibile sau *al* lumilor posibile".[32]

Se adaugă la acestea o deosebire şi mai relevantă: Leibniz vorbeşte de „indivizi posibili" şi nu de „concepte

---

[30] *Ibidem*, p. 54.

[31] **G.Kalinowski**, *Leibniz et les sémantiques des mondes possibles, în: Leibniz. Werk und Wirkung*, IV. Internationaler Leibniz-Kongress. Hannover, 14. bis 19. November 1983, pp. 338, 340.

[32] *Ibidem*, p. 341, 342.

individuale", fie ele chiar „complete", ceea ce duce la „stări de fapt", la „obiecte internaţionale".[33]

Problema care, totuşi, rămâne este aceea a *composibilităţii*. Căci în cazul „lumilor posibile" nu e vorba de vreo devenire, proces, succesiune: aceste „lumi" sunt „spaţii de devenire" (cuprind, închid o devenire), dar ele ca atare nu devin, rămân *sub specie aeternitatis*.

Revenind la Leibniz, amintim că el promovează (funcionalizează) o serie de concepte, precum: unitate, multiplicitate, diversitate perspectivă, varietate, iar, într-o altă dispunere, „substanţe simple", „universuri diferite", „varietate pe cât de mult posibilă", „ordine pe cât de mult posibilă", „perfecţiune deplină" ş.a. – toate venind pentru optimizarea relaţiei multitudine-ordine - perfecţiune sub dominanta posibilului.

7. Este de precizat astfel că o „lume posibilă" ca „lume" nu este nici existentă în sine (ca atare, ceea ce ar însemna realitatea efectivă, empirică a fiinţei, a formei universalităţii alături şi printre lucrurile particulare!), nici o simplă posibilitate de actualizat, ci lumea ca fiind (fiinţând) în „diferenţa ontologică", în care fiinţează orice „lume" instituită valoric într-o anumită operă (creaţie umană).

Ca atare, o „lume posibilă" are obiectualitate (este în felul „obiectului"), obiectivitate (valabilitate intersubiectivă) şi semnificaţie (este un orizont semnificativ, o perspectivă realizată ca mod valoric de raportare la lume).

„Lumile posibile" capătă astfel integrare ontologică, dincolo de cea semantico-logică, dovedindu-se astfel un concept cu valoare operaţională mult mai largă. Este ceea

---

33 *Ibidem*, p. 342, 343.

ce s-a observat încă în studiile leibniziene, recunoscându-se astfel că autorul *Monadologiei* constituie nu numai un punct de plecare, ci şi temeiul oricărei variante ori dezvoltări în teoria interpretării.

Au semnalat aceasta gânditori cu totul diferiţi ca orientare teoretico-metodologică şi ca preferinţe stilistico-lingvistice: Carnap (orientarea logico-analitică); N. Hartmann („ontologia critică“); G. Martin (linia kantiană) ş.a. În toate străbate ideea că „lume“ vine ca rezultat al unei interpretări şi ca atare, în orizontul interacţiunii modalelor: posibilitate, realitate, composibilitate, imposibilitate, realitate, necesitate, contingenţă etc.

În acest orizont al modalelor, „lumile posibile“ se deosebesc una de alta „prin aceea că în ele survine un grad de realitate diferit“: „în raportarea la realitatea ce se află în ele, aceste lumi constituie o serie, iar această serie este constantă şi are un maximum. Numai întrucât are un maximum – anume cea mai bună dintre lumile posibile – poate în genere să devină reală una dintre lumile posibile. Dacă nu ar fi dat un maximum de realitate prin care se distinge ca una şi numai una din lumile posibile, atunci ar lipsi raţiunea suficientă pentru care Dumnezeu a creat chiar această lume“ [34].

Dar logica modalelor nu se poate reduce la unitatea dintre posibil şi necesar. Este încă de examinat mai pe larg, spunea Hartmann, şi „capitolul de *possibili et impossibili*, în care se află informaţii importante asupra problemei fiinţei“; deoarece „modul“ ca atare este „ceva ce ţine de

---

[34] **G. Martin**, *Leibniz. Logik und Metaphysik*, 2. Aufl., Berlin, W. de Gruyter & Co., 1967, p. 126, 127.

fapt (Sache), nu este în sine, anume nu este chiar mod de ființă «al său», iar în lumea reală nu există «numai posibil»", chiar am putea spune „că nu există nici «numai imposibil». Ființa sa neposibilă nu este în el aceeași cu nerealitatea sa, și totul se înrădăcinează într-un context"[35].

Ca urmare, poate fi gândită și o „lume imposibilă". Căci nimeni nu s-ar putea îndoi, de pildă, că „lumea" lui Zarathustra (a lui Nietzsche) ar fi imposibil de gândit. „Cineva este artist – scrie Nietzsche –, cu prețul faptului că ceea ce neartiștii numesc «formă» el îl percepe ca un conținut, ca «faptul însuși». Cu aceasta aparține, firește, de o *lume întoarsă* (*verkehrte Welt*): căci conținutul devine ceva formal numai celui ce nesocotește viața noastră".[36]

De aceea, Nietzsche vede existența artistului „ca răsturnare a conținutului în formă": „Zarathustra, în care e vorba de declinul său, spune mai mult decât o formă oarecare a supraviețuirii"; căci „limba nu poate consta în mod exclusiv din cuvânt".[37]

Este în discuție aci o metalimbă, care nu exclude intrarea în prezență a unei „lumi", așa încât și „lumea" lui Zarathustra poate fi interpretată ca o „lume posibilă"; căci

---

[35] **N. Hartman,** Der Meyarische und der Aristotelische Möglichkeitsbergriff, în: Kleinere Schriften, Bd. III, Berlin, W. de Gruyter & Co., 1968, pp.99-100.

[36] **F. Nietzsche**, *Nachgelassene Fragmente 1887 - 1889,* în Sämtliche Werke. *Kritische* Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G.Colli u. M. Montinari, Berlin/New York, dtv. de Gruyter: Bd. 13 (1980), pp. 9-10.

[37] **F. Massini,** *Rhytmisch-Metaphorische «Bedeutungsfelder» Also sprach Zarathustra* în: *Nietzsche Studien*, Bd. 2, 1973, pp. 277-280.

şi „câmpul de semnificaţie «ritmic-metaforic»" necesită o interpretare. De fapt, „structurile lumii şi sinele nostru le avem totdeauna numai *în şi ca* interpretare. Căci întrucât o interpretare este transpusă pe terenul logicului, o interpretare schimbată nu înseamnă numai o nouă explicitare a uneia rămasă ca temei, ci de fapt altă lume".[38]

Ca urmare, „există tot atât de multe lumi reale, câte interpretări coerente există... în viziunea lui Nietzsche, realitatea nu este de conceput ca o limitare sau conposibilitate a posibilităţii pure... De aceea, artisticul ca şi logicul pot fi indicate ca originar-productive. Logica şi estetica creează lumi, nu aleg pur şi simplu din lumile posibile care există". [39]

Poate tocmai de aci nevoia de a asocia semantica şi hermeneutica în înţelegerea fenomenului semnificabilităţii şi apoi în analiza semantico-logică a semnificaţiei. Căci totul trebuie pus în relaţie nu doar cu fenomenele de cunoaştere, ci şi cu cele ale creaţiei umane (teoretice, estetice, ş.a.).

Aşa cum s-a precizat, operându-se pe modelul diltheyan al hermeneuticii, „întrucât în *expresie* nici o comprehensiune nu se află încă, în mod obiectiv, este nevoie de *interpretarea comprehensivă,* care relevă ceea ce este conţinut în ea... *Expresie* şi *interpretare, creaţie* şi *compre-*

---

[38] **G. Abel**, *Logik und Ästhetik*, în: *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), p. 116. (După Nietzsche, «noi putem concepe numai *o* lume, pe care noi am creat-o», ceea ce înseamnă - precizează autorul - că la întrebarea: «Cum creăm lumile?» răspunsul sună: „în procese de interpretare. Interpretarea este evenimentul fundamental".

[39] Ibidem, p. 120

hensiune reclamă astfel o interacţiune şi numai în corelarea lor se împlineşte dezvoltarea spiritului.

Expresia este creatoare, dar în sine ea este încă oarbă şi nedeterminată... Interpretarea nu este însă simplă expresie exterioară a semnificaţiei conţinută în expresie, ci constituie o performanţă creatore“. [40]

Elementele unei teorii a interpretării rămân însă doar schiţate aci, şi numai în legătură cu preocuparea de a caracteriza statutul şi interacţiunile semanticii (în formele ei de bază) şi ale analizei semantice (în principal o analiză a semnificaţiei), în care este asimilată şi perspectiva leibniziană.

8. În consecinţă, reluarea ideii de „lumi posibile“ în reconstrucţia modernă a semanticii şi logicii, pe de o parte, şi în cea a ontologiei şi epistemologiei, pe de altă parte, necesită analize de fond şi delimitări în sensul diferitelor stiluri de gândire.

Evident, semanticienii au avut în vedere o altă dimensiune a analizei modale decât cea propusă de „ontologia critică“. Punctul de plecare l-au constituit problemele adevărului şi ale naturii enunţurilor, ceea ce a condus la asocierea dintre „lumi posibile“ şi „limbi posibile“. Şi aceasta survine prin redefinirea conceptului „limbă“. În acest sens, se preciza: „Printr-o limbă înţeleg o limbă *interpretată*, şi astfel, ceea ce numesc *limbă* este ceea ce logicienii ar desemna cu *interpretare*“. [41]

---

40 **O. Fr. Bollnow**, *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I., Freiburg/München, Alber, 1982, p. 70.

41 **D. Lewis**, *Konventionen, Eine Sprachphilosophische Abhandlung*, W. de Gruyter, 1975, p. 165.

Trecerea de la Leibniz la „semantica lumilor posibile“ este evidentă prin accentul pe dimensiunea semantică şi logică: „lumile posibile“ survin ca rezultat al interpretării, sunt lumi semnificative, nu se bucură de proprietăţile lumilor monadologice, lumi ce aduc în prezenţă semnificaţie, valoare şi stil şi, ca urmare, redispunerea lor prin cunoaştere, acţiune şi creaţie.

INTELIGIBILITATEA LUMII; POSTERITATEA UNEI TEME RAŢIONALISTE

Mircea Flonta

În scrierile lui Leibniz, ca şi în literatura consacrată operei sale, referirile la Descartes par să fie obligatorii. Lucrul este pe deplin firesc. Pentru învăţaţii celei de a doua jumătăţi a secolului al XVII-lea, Descartes şi cartezianismul se impuseseră drept noutatea filosofică majoră a vremurilor noi. Multe dintre temele lui Leibniz vor fi, aşadar, *teme cartesiene*. Cel care va fi recunoscut mai târziu drept părinte al luminismului german trasează contururile sistemului său de gândire printr-o dublă delimitare: faţă de aristotelism şi de tradiţia scolastică, precum şi faţă de ceea ce devenise acum opoziţia consacrată - filosofia carteziană. Aproape nu există scriere leibniziană care să nu se constituie ca o discuţie şi ca o confruntare cu cartezianismul. Iată de ce cartezianismul va putea fi socotit un sistem de referinţă potrivit şi, totodată, la îndemână pentru evidenţierea originalităţii vederilor lui Leibniz. Voi încerca să confer substanţă acestei observaţii cu referire la o temă centrală a raţionalismului clasic, tema inteligibilităţii lumii.

Deoarece ceea ce mă interesează aici nu este pur şi simplu conturarea viziunii leibniziene asupra inteligibilităţii lumii, pe fundalul contrastant pe care îl oferă mecanicismul cartezian, ci îndeosebi posteritatea acestei teme, va fi binevenită o caracterizare mai cuprinzătoare a conceptului.

Spectacolul lumii, aşa cum se oferă el ochiului unui privitor fără năzuinţe teoretice, este cel al unei nesfârşite

multiplicităţi şi varietăţi, precum şi al unei mobilităţi şi curgeri neîncetate ce înfrânge şi mistuie orice constanţă şi ordine. Sunt însă, oare, varietatea şi instabilitatea doar aparenţe sau sunt ele, dimpotrivă, realităţi ireductibile? În istoria gândirii, această întrebare marchează ceea ce am putea numi o bifurcaţie, un loc în care se despart spiritele. Cele tentate să socotească orice fel de supoziţii cu privire la o ordine ascunsă sub aparenţe drept aventuroase, arbitrare sau chiar gratuite vor califica legile şi teoriile drept instrumente artificiale, create de oameni pentru a-i ajuta să se orienteze în varietatea experienţelor lor. [1]

În opoziţie cu acest punct de vedere, cel al empirismului radical, mai precis al fenomenalismului, se conturează opţiunea pe care o numim raţionalistă. Ea se exprimă în angajarea necondiţionată faţă de supoziţia că dincolo de varietatea şi instabilitatea fenomenelor există anumite corelaţii şi structuri relativ simple şi stabile. Din această perspectivă, rostul suprem al construcţiilor gândirii teoretice ar fi tocmai acela de a ne deschide accesul spre lumea inteligibilă, o lume a simplităţii, a formelor stabile, lume presupusă a avea un grad mai înalt de realitate decât cea a

---

[1] Este un punct de vedere care a fost formulat, mai târziu, deosebit de limpede şi de explicit de către Ernst Mach: „Cele mai importante propoziţii ale fizicii, dacă le desfacem în elementele lor, nu se deosebesc prin nimic de propoziţiile descriptive ale istoricului naturii." Şi mai încolo: „Treptat, o dată cu sporul educaţiei intelectuale, ştiinţa naturii abandonează jocul de mozaic cu pietricele şi caută să determine graniţele şi forma albiei în care curge fluxul viu al fenomenelor. Ea recunoaşte drept ţel suprem exprimarea conceptuală cât mai economică, cât mai simplă a faptelor." (**E. Mach**, *Populär – Wissenschaftliche Vorlesungen*, 2 vermehrte und durchgesehene Auflage, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1903, pp. 228 şi 236).

fenomenelor. Unificarea şi explicarea mai adâncă a multitudinii experienţelor noastre eterogene nu ar fi, aşadar, rezultatul punerii la lucru a unor creaţii ingenioase, dar artificiale ale minţii omeneşti, plăsmuite în acest scop, ci consecinţa firească a dezvăluirii şi pătrunderii unei ordini ascunse. Încrederea că o asemenea ordine există, că lumea experienţei comune şi ştiinţifice nu este lumea pur şi simplu ar putea fi calificată drept o credinţă raţionalistă. Este credinţa în inteligibilitatea lumii.

Înăuntrul filosofiei raţionaliste a secolului al XVII–lea, cu deosebire în opera lui Descartes şi Leibniz, ideea inteligibilităţii lumii, o idee ce va fi elaborată prin raportare la tema creştină a creaţiei şi la conceptul scolastic al raţiunii ca „lumină naturală", primeşte configuraţia ei clasică. Marile ei contururi ar putea fi redate astfel: lumea este opera unei fiinţe perfecte ce întruchipează pe deplin raţiunea; ca realizare a planului unei fiinţe perfecte, lumea va trebui să fie simplă şi ordonată în structurile ei de bază şi, prin aceasta, accesibilă în principiu unei raţiuni create după modelul raţiunii absolute. Într-adevăr, a presupune că Dumnezeu şi-a înzestrat creaţia supremă cu „lumină naturală" şi i-a refuzat totodată capacitatea de a accede la principii, de a pătrunde chiar şi în linii mari esenţa raţiunii supreme şi a creaţiilor sale ar însemna nu numai să ne contrazicem dar şi să admitem că Dumnezeu se contrazice pe sine.

La Descartes tema inteligibilităţii şi cognoscibilităţii lumii va căpăta o articulare specifică bazată pe presupoziţia că evidenţa ideilor clare şi distincte este sigiliul adevărului lor. Dacă lumina naturală ne-a fost dată de către o fiinţă ce întruneşte toate atributele perfecţiunii – raţionează filosoful - rezultă că ceea ce se înfăţişează drept clar şi distinct intelectului nostru va fi în mod necesar şi adevărat. În Prefaţa *Principiilor filosofiei* citim, într-ade-

văr, că Dumnezeu, autorul a tot ceea ce există, şi sursă a oricărui adevăr, „n-a putut crea intelectul nostru în aşa fel încât acesta să se poată înşela atunci când formulează o judecată asupra lucrurilor despre care are o percepţie clară şi distinctă." Raţiunea absolută, care susţine şi conservă tot ceea ce există, este, în acelaşi timp, garantul inteligibilităţii lumii pe care a creat-o şi a capacităţii luminii naturale, pe care a dăruit-o creaţiei sale favorite, de a cunoaşte principiile ce stau la baza a tot ceea ce există. Aceleaşi motive, ce conferă ideii inteligibilităţii lumii configuraţia ei clasică, pot fi recunoscute şi desprinse din scrierile lui Leibniz. Pentru autorul *Monadologiei* toate cele create, sufletele şi spiritele, inclusiv intelectul omenesc, sunt oglinzi mai mult sau mai puţin imperfecte ale raţiunii absolute, infinte. În opoziţie cu raţiunea absolută, care este productivă, raţiunea creată, aşadar şi spiritul omenesc, este, prin esenţa şi menirea ei, una reproductivă. Stă în puterea intelectului omenesc să pătrundă principii ale explicaţiei lumii şi, într-un anumit grad, chiar şi esenţa raţiunii absolute. Un cercetător contemporan va califica acea cunoaştere pe care Leibniz o socoteşte principial accesibilă intelectului omenesc drept o cunoaştere „parţial absolută".[2] O cunoaştere perfectă nu este, desigur, accesibilă, decât monadei su-

---

[2] Vezi **W. Schneiders**, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Das Reich der Vernnunft*, în Hrsg. J. Specht, Grundprobleme der grossen Philosophen, Philosophie der Neuzeit, Vandenkoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 161. Cunoaşterea accesibilă omului este absolută în măsura în care obiectul ei este absolutul. Aderenţa fermă a lui Leibniz la dogma finităţii şi limitării raţiunii omeneşti îl obligă să sublinieze caracterul întotdeauna parţial al oricărei cunoaşteri accesibile fiinţei omeneşti. Noutatea mesajului stă însă într-un optimism epistemologic împins până la limită. Schneiders apreciază că Leibniz „cere totuşi într-o măsură fără precedent apropierea raţiunii omeneşti de raţiunea divină presupunând identitatea structurală (parţială) de ordin principial a raţiunii absolute şi relative". (*Ibidem*, p. 172).

preme. Totuşi monadele superioare, monadele ce posedă spirit, pot atinge în grade diferite, grade ce reprezintă trepte ale unei scări, o apropiere tot mai mare de cunoaşterea perfectă. Leibniz îşi exprimă încrederea că vor putea fi făcute progrese în direcţia cunoaşterii ordinii inteligibile şi observă că „există spirite care ştiu deja mai mult despre aceasta decât ştim noi".[3]

Credinţa raţionalistă în inteligibilitatea lumii supravieţuieşte motivului „luminii naturale" şi altor motive metafizice şi teologice asociate ideii creaţiei, motive care au susţinut-o în filosofiile raţionaliste ale secolelor XVII şi XVIII. Albert Einstein nu va ezita să califice convingerea teoreticianului că lumea este inteligibilă în sensul că poate fi cuprinsă în unitatea ei de către raţiunea omenească drept „religiozitate a cercetării" sau „religiozitate cosmică". Creatorul teoriei relativităţii va distinge această religiozitate de ceea ce el numeşte „religiozitatea omului naiv" – credinţa într-un Dumnezeu personal care ocroteşte, răsplăteşte şi pedepseşte.

În termenii lui Einstein religiozitatea cosmică este „uimirea extaziată faţă de armonia legităţii naturale în care se dezvăluie o raţiune atât de superioară încât orice gândire cu sens şi orânduire omenească reprezintă un reflex cu totul neînsemnat".[4] Încrederea în inteligibilitatea lumii,

---

[3] **G.W. Leibniz**, *Von dem was jenseit der Sinne und der Materie liegt. Brief an die Königin Sophie Charlote von Preussen* (1702), în G.W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1903.

[4] **A. Einstein**, *Cum văd eu lumea.* O antologie, trad. de M. Flonta, I. Pârvu, D. Stoianovici, Humanitas, 1996, p. 254. Într-un alt text, Einstein va invoca „acea atitudine de spirit umilă faţă de grandoarea raţiunii încarnate în existenţă care, în ultimele ei profunzimi, este inaccesibilă omului" şi o va califica drept „religioasă în sensul cel mai înalt al cuvântului". *(Ibidem*, p. 175).

înţeleasă în acest fel, va fi, desigur, doar o credinţă, ceva ce nu este în principiu susceptibil să primească o întemeiere ştiinţifică. Dar fără asumarea ei fermă, socoate Einstein, munca omului de ştiinţă teoretică ar fi lipsită de sens şi orice perspectivă. Căci ţelul teoreticianului este, până la urmă, tocmai dezvăluirea şi contemplarea unităţii, ordinii şi armoniei universului.

Pe de altă parte, Einstein va aprecia că o cuprindere a unei mari varietăţi de fapte printr-un număr mic de corelaţii de bază, ce pot fi exprimate prin ecuaţii simple şi frumoase, adică tocmai ceea ce realizează într-o măsură tot mai mare teoriile fundamentale ale fizicii moderne, reprezintă o confirmare a acestei credinţe raţionaliste. Spre deosebire de gânditori raţionalişti de orientare mai tradiţională care cred că tot ce există a fost creat potrivit unui plan raţional al unei fiinţe perfecte, Einstein va clarifica inteligibilitatea lumii drept un „miracol" sau drept un „mister etern". Cel socotit până astăzi drept cel mai de seamă cercetător al naturii din secolul ce se încheie se va exprima cel mai clar în această privinţă într-o scrisoare din ultimii săi ani (30 martie 1952) către un prieten din tinereţe: „Găsiţi curios că eu consider posibilitatea de a înţelege lumea ca un miracol sau ca un mister etern. Ei bine, *a priori* ne puteam aştepta la o lume haotică ce nu poate fi cuprinsă prin nici un tip de gândire. Am putea să ne aşteptăm ca lumea să fie supusă legii numai în măsura în care intervenim noi, cu inteligenţa noastră ordonatoare; ar fi o ordine de felul ordinei alfabetice a cuvintelor unui limbaj. Tipul de ordine creat de teoria generală a relativităţii este, dimpotrivă, de cu totul altă natură. Chiar dacă axiomele teoriei sunt formulate de către oameni, succesul unei asemenea întreprinderi presupune un grad înalt de ordine a

lumii obiective pe care nu am fi câtuşi de puţin îndreptăţiţi să o aşteptăm a priori. Acesta este „miracolul ce se întăreşte tot mai mult o dată cu dezvoltarea cunoştinţelor noastre."[5] Întregul pasaj mi se pare semnificativ nu numai prin ceea ce spune despre temeiurile convingerii raţionaliste a lui Einstein cu privire la inteligibilitatea lumii, ci şi prin ceea ce sugerează cu privire la ceea ce desparte spiritele ce împărtăşesc această convingere de cele cu înclinaţii empiriste, fenomenaliste.

După această schiţă a contururilor generale ale temei raţionaliste a inteligibilităţii şi cognoscibilităţii lumii să considerăm mai îndeaproape substanţa pe care a căpătat-o ea în filosofia lui Descartes şi Leibniz. Să semnalăm mai întâi, dincolo de diferenţele profunde dintre modelul explicativ cartezian şi leibnizian, diferenţe asupra cărora voi insista în continuare, unele puncte de convergenţă ce merită atenţie. Descartes şi Leibniz au fost în egală măsură spirite universale, deopotrivă angajate în cunoaşterea pozitivă şi în metafizică, interesate în integrarea tuturor cunoştinţelor şi ideilor teoretice într-o reprezentare pe deplin unitară despre existenţă ca întreg.

La unul, ca şi la celălalt, această integrare se realizează prin înrădăcinarea cunoaşterii noastre supuse controlului experienţei într-o metafizică substanţialistă. Iar în măsura în care viziunea substanţialistă asupra existenţei implică afirmarea, drept realitate fundamentală, a ceea ce este absolut simplu, demersul prin care se dezvăluie inteligibilitatea lumii va fi un demers analitic, un demers de la ceea ce este mai mult sau mai puţin complex, aşadar com-

---

[5] **A. Einstein**, Lettres à M. Solovine, Gautiers Villars, Paris, 1956, p. 115.

pus, la ceea ce este absolut simplu. A doua propoziţie a *Monadologiei* poate fi citită drept o formulare a acestui postulat al raţionalismului clasic: „Şi trebuie să existe substanţe simple, de vreme ce există compusul: căci ceea ce este compus nu este decât o îngrămădire; adică un agregat al celor simple“.[6] Spre deosebire de toate cele ce iau naştere în mod natural, prin compunere din substanţe simple, substanţele simple însele sunt create. Orice demers al gândirii teoretice va fi, prin urmare, un demers analitic de la principii care exprimă ceea ce este absolut simplu la ceea ce poate fi explicat prin raportare la principii, care sunt temeiurile raţionale a tot ceea ce există. Reprezentarea raţionalismului clasic asupra inteligibilităţii lumii, o reprezentare inseparabilă de supoziţia că lumea este creaţia şi expresia acţiunii unei raţiuni infinite şi desăvârşite pare să fie cuprinsă într-o schemă de gândire ce poate fi calificată drept centrală atât în filosofia lui Descartes, cât şi în cea a lui Leibniz: premisa necondiţionată este distincţia dintre cele compuse, dintre lucrurile care iau naştere în chip natural, şi elementele absolut simple care sunt create; tot ceea ce este compus urmează să fie explicat printr-o relaţie de derivare din principii, substanţele simple care sunt create; principiile, la rândul lor, sunt explicate prin raţiunea supremă.

Din perspectiva metafizicii carteziene lumea va fi inteligibilă deoarece toate fenomenele care o compun pot fi reduse la substanţa întinsă şi la substanţa gânditoare, substanţe ce constituie adevăratele principii ale explicaţiei lumii corporale şi respectiv ale lumii sufleteşti, ale lumii

---

[6] G.W. Leibniz, *Monadologia* (1714), trad. de C. Floru, Humanitas, 1994, p. 55.

morale. Descrierea şi explicaţia lumii materiale constituie domeniul fizicii. Primele cauze, principiile explicaţiei fizice, ca şi ale oricărei explicaţii în genere, aparţin însă metafizicii. Aceste principii sunt, în filosofia carteziană, întinderea divizibilă la infinit şi mişcarea. Mişcarea nu va fi socotită drept inerentă materiei întinse. Creând materia întinsă, Dumnezeu i-a imprimat o anumită cantitate de mişcare care se conservă în toate interacţiunile din univers.[7]

Universul natural ni se înfăţişează astfel drept creaţia unui spirit geometric şi mecanic. Inteligibilitatea universului este, ca atare, dincolo de orice îndoială. Marea diversitate a corpurilor materiale şi a schimbărilor ce pot fi observate în ele, inclusiv schimbările din creierul nostru resimţite drept senzaţii, provine din diferenţele de formă ale corpurilor sau corpusculilor care au întindere, precum şi din mişcarea lor. Toate fenomenele naturii, ce constituie obiectul de studiu al fizicii, vor putea şi vor trebui să fie explicate în mod geometric şi mecanic. Universul, în întregul său, nu este decât o maşină în sensul că pentru a explica *fenomenele* sale [8] şi schimbările ce se produc în univers este suficient să considerăm doar formele şi mişcările diferitelor sale părţi. Între fenomenele din univers şi dispozitivele tehnice, artificiale, dispozitive create de oameni, nu va exista, prin urmare, vreo deosebire în ceea ce priveşte principiile explicaţiei; singura deosebire,

---

[7] „Mi se pare evident că Dumnezeu este cauza primă şi supremă, care la început a creat materia şi mişcarea şi repaosul şi prin concursul său permanent conservă în univers atâta mişcare şi atât repaus cât a pus în el la origine..." (**R. Descartes**, *Principes de la philosophie*, Hachette, Paris, 1828, p. 81.)

[8] Descartes precizează că „trebuie să numim fenomen tot ceea ce percepem prin mijlocirea simţurilor". (*Ibidem*, p. 95.)

observă Descartes, va fi aceea că în timp ce părţile instrumentelor fabricate de către oameni sunt întotdeauna destul de mari pentru a putea fi percepute şi mânuite, resorturile care produc efectele naturale sunt de multe ori prea mici pentru a fi accesibile simţurilor noastre.[9]

În liniile sale mari, modelul cartezian al explicaţiei naturii s-a impus cu autoritate atât în orientarea cercetării, cât şi în reflecţia metodologică asupra ţelurilor descrierii şi explicaţiei ştiinţifice a naturii. La un anumit nivel, cel al principiilor generale, nu există deosebiri esenţiale între reprezentarea carteziană şi reprezentarea newtoniană asupra condiţiilor, cerinţelor şi ţelurilor cercetării şi explicaţiei ştiinţifice a naturii. Ştiinţa mecanicistă a secolelor XVII-XIX, precum şi programul mecanicist al unificării ştiinţei sunt deopotrivă de inspiraţie carteziană şi newtoniană.

Filosofia leibniziană a naturii a reprezentat, dimpotrivă, o poziţie cu totul singulară. Modelul explicaţiei lumii ce poate fi desprins din scrieri mai târzii ale lui Leibniz se opune atât celui consacrat de filosofia tradiţională – filosofia aristotelic-scolastică a naturii – cât şi noului model mecanicist care se impunea tot mai mult, cu trecerea anilor, în confruntare cu tradiţia şcolilor. Leibniz se declară de acord cu cartezienii într-un singur punct, ce-i drept, esenţial pentru delimitarea de o tradiţie adânc înrădăcinată. El admite că fenomenele lumii corporale pot şi trebuie să fie explicate doar prin principii geometrice şi mecanice, adică prin întindere, formă şi mişcare. Situându-se în această privinţă în mod hotărât de partea mecaniciştilor, Leibniz va respinge drept circular şi, prin urmare, steril din punctul de vedere al interesului pentru cunoaş-

---

9 Ibidem, p. 100.

terea naturii recursul la formele substanţiale şi cauzele finale ale scolasticilor, deoarece acestor forme şi cauze le sunt atribuite *ad-hoc* acele calităţi şi capacităţi oculte din care să poată fi derivate fenomenele ce se cer explicate. Leibniz se îndreaptă însă cu aceeaşi hotărâre împotriva cartezienilor, a susţinătorilor unei explicaţii pur mecaniciste a naturii. Descrierea şi explicaţia prin principii geometrice şi mecanice erau văzute de el doar ca un prim nivel, nivelul cel mai superficial al explicaţiei fenomenelor naturii. Convingerea metafizică de neclintit a filosofului german a fost că o *explicaţie,* în sensul deplin al cuvântului, este posibilă numai prin raportare la ceva absolut simplu. Or, ceva absolut simplu şi în acest sens *substanţial* nu va putea fi găsit în lumea materială, în lumea carteziană a întinderii. Orice întindere este divizabilă la infinit. Masa întinsă nu va putea constitui, aşadar, principiul explicaţiei naturii. Dezacordul cu Descartes şi cartezienii este, din acest punct de vedere, deplin, total şi ireconciliabil. Principiile explicaţiei lumii vor trebui să fie de natură imaterială. Căci numai entităţile imateriale sunt substanţe simple şi active. Materia întinsă este întotdeauna ceva compus-şi pasiv care suferă acţiunea, dar nu o poate genera.

Leibniz concepe substanţele simple ca forme de natură ideală, asemănătoare sufletelor, forme ce sunt sediul unei *activităţi originare*. (kiner ursprünglichen Tätigkeit).[10] Asemenea forme substanţiale vor fi numite de Leibniz *principii ale vieţii*, mai târziu *monade*, principii răspândite în întreaga natură. Leibniz le va caracteriza drept absolut simple, indivizibile şi nemuritoare, prin urmare drept unităţi autentice, în opoziţie cu ceea ce este compus, cu agregatele şi colecţiile. Explicaţia naturii se împlineşte, prin

[10] G.W. Leibniz, *Betrachtungen über die Lebensprinzipien und über plastische Naturen* (1705), în G.W. Leibniz, Hauptschriften... II, pp. 259-260.

urmare, prin depăşirea mecanicismului, prin trecerea de la fizică la metafizica pluralistă a forţelor dinamice imateriale, a unei diversităţi nelimitate de substanţe simple şi active.

Opoziţia dintre reprezentarea leibniziană şi reprezentarea carteziană asupra lumii ar putea fi caracterizată spunând că dacă pentru Descartes universul natural este creaţia unui mecanicism desăvârşit, pentru Leibniz el este creaţia unui arhitect perfect. Mecanicianul construieşte o maşinărie complexă din elementele mai simple de aceeaşi natură şi în acest sens omogene. Caracteristicile operei arhitectului perfect sunt varietatea calitativă a elementelor constitutive ale unui întreg ce posedă atributele unităţii, ordinii şi armoniei. Cu alte cuvinte, opera arhitectonică ordonează elemente cu o individualitate ireductibilă într-un întreg ce posedă o deplină armonie. În viziunea pronunţat estetică a lui Leibniz, perfecţiunea este tocmai reunirea celei mai mari varietăţi cu cea mai mare unitate şi ordine. Postulatul filosofiei sale, un postulat pretutindeni prezent, chiar dacă nu explicit formulat, este că multiplicitatea, varietatea calitativă, ierarhia şi ordinea proprii lumii scapă explicaţiei mecanice, propriu-zis fizice; atributele lumii create, care îi conferă acesteia frumuseţe şi armonie, relevă acţiunea unei pluralităţi de forţe active, de natură imaterială, care sunt principii ale organizării şi finalităţii. O asemenea concluzie nu se impune în mod constrângător deoarece materia are doar determinări pe care Leibniz le va numi „pasive şi indiferente“, determinări cum sunt întinderea şi impenetrabilitatea.[11] Aceste determinări pot da socoteală de activitatea şi organizarea ce se manifestă pretutindeni în natură, de ordinea şi ierarhia formelor şi, în acest sens, de armonia lumii. Deşi Leibniz utilizează ade-

---

[11] În această privinţă, vezi de exemplu *Die Vernunft prinzipien der Natur und der Gnade* (1714), în **G.W. Leibniz**, *Op. cit.*, p. 420.

sea expresia *substanţe corporale*, el va considera până la urmă că realitate substanţială au doar principiile nemateriale, forţele sau monadele, ale căror atribute sunt percepţiile şi năzuinţele, actele volitive. În acest sens, Leibniz distinge *realitatea metafizică* de *aparenţa fizică*. Interpreţi cu autoritate cad de acord că pentru Leibniz corpurile materiale nu au o realitate de sine stătătoare; ele sunt doar manifestări ale activităţii monadelor, ale actelor perceptive şi volitive proprii fiinţelor vii. Toate relaţiile dintre fenomenele naturii exprimă relaţiile mutuale dintre monade şi, în cele din urmă, acordul dintre monade stabilit de raţiunea supremă. În acest sens, corpurile materiale nu ar fi decât *fenomene*.

Texte ale lui Leibniz din ultimii ani ai vieţii, susţin aceşti comentatori, ar proba că filosoful ar fi respins, în cele din urmă, ideea unei *uniuni reale* a corpului cu sufletul şi a existenţei unor substanţe corporale sau compuse.[12]

---

[12] Pentru o asemenea interpretare a filosofiei expuse în scrieri mai târzii ale lui Leibniz, vezi **D. Russell**, *Metaphysics: the late period, în The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, 1995. Într-un text scris în 1714 pentru Nicolas Rémond, care îi ceruse o clarificare a vederilor sale, text pe care, în cele din urmă, nu l-a expediat, Leibniz preciza: „Cred că întregul univers al creaturilor constă doar din substanţe simple sau monade şi colecţiile lor... Colecţiile sunt ceea ce numim „corp"... Totuşi, toate aceste corpuri şi tot ceea ce le atribuim nu sunt substanţe, ci doar fenomene bine întemeiate sau temeiurile aparenţelor ce sunt diferite pentru diferiţi observatori, dar care sunt corelate cu şi provin din acelaşi fundament, ca şi diferitele aparenţe ale aceluiaşi oraş văzut din diferite locuri." (*Op. cit.*, p. 175.) Acest pasaj este coroborat de un altul cuprins într-o scrisoare trimisă de Leibniz lui Daugincourt în august al aceluiaşi an: „Sunt, aşadar, de părere că vorbind în mod exact nu există substanţă întinsă... Adevăratele substanţe sunt doar substanţele simple sau ceea ce am numit „monade"... şi cred că în natură nu există decât monade, restul fiind doar fenomene ce rezultă din ele. Fiecare monadă este o oglindă a universului din punctul ei de vedere şi este întovărăşită de o multitudine de alte monade ce compun corpul ei organic, în care este monada dominantă." (*Idem*).

Din punctul de vedere al substanţialismului idealist, care pare să fi reprezentat punctul terminus şi încoronarea metafizicii leibniziene, percepţiile diferitelor substanţe simple sunt relative, în timp ce acordul dintre monade şi dintre percepţiile acestora, acord stabilit de Dumnezeu, reprezintă ceva invariant şi în acest sens absolut. O implicaţie majoră a acelei metafizici idealiste originale care ne întâmpină îndeosebi în *Monadologie*, în *Principiile raţionale ale naturii şi ale graţiei* şi în unele scrieri din ultimii ani ai vieţii este aşa numitul principiu al continuităţii. Diversitatea nesfârşită a monadelor înzestrate cu forţă activă şi capacitate de percepţie este o diversitate structurată ierarhic. În raport cu gradul lor de perfecţiune, monadele constituie o scară ale cărei trepte se întind de la monadele pe care Leibniz le numeşte *adormite* la monada supremă care este Dumnezeu. Corpurile lipsite de viaţă sunt monade care dorm. Sufletele sunt monade relativ superioare care au percepţii distincte, întovărăşite de memorie. Spiritele sunt monade mai înalte decât sufletele, suflete înzestrate cu raţiune, adică cu capacitatea de a intra în comunicare directă cu raţiunea supremă. Insistând asupra distincţiei dintre suflet şi spirit, Leibniz va scrie în unul din paragrafele finale ale *Monadologiei* că sufletele sunt oglinzi vii sau imagini ale universului creaturilor, spiritele însă sunt, pe deasupra, imagini ale divinităţii însăşi, adică ale însuşi autorului naturii, capabile să cunoască sistemul universului şi să imite, prin probe arhitectonice, ceva dintr-însul, fiecare spirit fiind în departamentul său ca o mică divinitate.[13] Dacă deosebirile dintre monade sunt doar graduale urmează că principiile vieţii şi

[13] **G.W. Leibniz,** *Monadologia*, p. 78.

ale organizării există pretutindeni în universul natural. În acest sens „natura nu face salturi".

Deosebirile dintre viu şi neviu, dintre un organism şi o piatră, nu sunt deosebiri de natură, ci de grad. Numai în Dumnezeu, monada supremă, principiul vieţii şi activităţii este pe deplin desprins de corp, de materie, care este întindere, prin urmare, ceva compus. În acest sens Leibniz afirmă că „nu există nici naştere întreagă, nici moarte desăvârşită, în sensul riguros al despărţirii sufletului de corp. Iar ceea ce numim noi *naştere* nu este decât dezvoltare şi creştere, aşa cum ceea ce numim noi *moarte* nu e decât contractare şi diminuare."[14] Chiar şi deosebirea dintre finalitatea inconştientă a sufletelor şi finalitatea conştientă a spiritelor, ce conferă identitate personală, este o deosebire graduală. Întreruperea continuităţii în această scară a existenţelor ideale simple ce constituie lumea o marchează doar monada supremă, ce cuprinde în sine şi armonizează toate monadele.

Lumea carteziană şi lumea leibniziană ni se înfăţişează astfel ca două reprezentări exemplare ale unei lumi inteligibile şi, totodată, ca două mari modele explicative. În ciuda unei impresii mai superficiale - o impresie pe care o susţine şi afirmaţia lui Leibniz că, nesatisfăcut de mecanism, el a revenit la formele substanţiale ale scolasticilor, imaginea carteziană a lumii va putea fi apreciată drept una mai tradiţională în măsura în care ea rămâne fidelă motivului platonic şi neoplatonic al dualităţii spirit-corp. Filosofia lui Leibniz reprezintă, dimpotrivă, o ruptură radicală cu acest motiv, o ruptură inspirată de năzuinţa de a satisface în mai mare măsură exigenţe de raţionalitate. Dacă

---

[14] *Ibidem*, p. 75.

raţiunea absolută va fi concepută nu numai ca transcendentă, ci şi ca imanentă, prezentă pretutindeni în lume, atunci dihotomiile carteziene substanţă gânditoare-substanţă întinsă şi spirit-viaţă vor apărea drept inacceptabile. În spiritul acelei reprezentări care gândeşte perfecţiunea drept reunirea unei varietăţi şi pluralităţi ireductibile cu cea mai desăvârşită ordine şi armonie, o lume în care se exprimă o raţiune absolută va fi în mod necesar o lume a deosebirilor pur graduale, a ierarhiei şi continuităţii, într-un cuvânt o lume leibniziană. O nesfârşită multitudine de centre de activitate şi ordine, fără comunicare directă între ele şi totuşi unite printr-un principiu comun şi printr-o ordine prestabilită, centre situate într-o scară ierarhică ce desfide orice discontinuitate fundamentală, este opusă monotoniei lumii mecanicismului, o lume în care diversitatea şi organizarea sunt, până la urmă, doar aparenţe. Căci configuraţiile distincte nu reprezintă mai mult decât combinaţii diferite ale unor elemente pe deplin omogene.

Conflictul dintre cele două reprezentări şi modele explicative ale lumii precum şi posteritatea acestora pot fi mai bine înţelese urmărind ideile directoare ce au inspirat şi orientat gândirea ştiinţifică a ultimelor patru secole.

Ştiinţa naturii a secolelor XVII, XVIII şi XIX este caracterizată în mod curent drept o ştiinţă newtoniană. Se poate spune însă, cu tot atât de bune temeiuri, că ştiinţa exactă a naturii a fost în toată această perioadă de timp o ştiinţă de inspiraţie carteziană. Idealul unei explicaţii ştiinţifice unitare a naturii s-a sprijinit vreme îndelungată pe convingerea, afirmată cu deplină claritate de mari oameni de ştiinţă ai secolului al XIX-lea, un H. von Helmholtz sau un W. Thomson (lord Kelvin), că toate fenomenele naturii vor putea fi reduse la mişcări ale partico-

lelor materiale sau ale unui mediu material continuu. Helmholtz nu avea nici o îndoială că progresul cercetării va conduce în mod inevitabil spre „dizolvarea ştiinţelor naturii în mecanică“. Iar lordul Kelvin exprima acel ideal de inteligibilitate larg împărtăşit de cercetătorii vremii sale, afirmând într-o conferinţă susţinută în 1889 la Baltimore: „Nu sunt niciodată mulţumit atât timp cât nu îmi pot face despre un anumit lucru un model mecanic. Abia atunci îl înţeleg. Dacă nu-l pot exprima în întregime în concepte mecanice, nu îl înţeleg...“. Din această perspectivă, Descartes va apărea, dacă nu drept întemeietorul ştiinţei moderne a naturii, apoi în orice caz drept profetul ei vizionar. Francezii, cel puţin, nu au încetat mult timp să vadă în Descartes pe autorul care a formulat pentru prima dată principiile după care se va conduce explicaţia ştiinţifică modernă a naturii. În şedinţa de deschidere a congresului internaţional de fizică care a avut loc la Paris în anul 1900, un cercetător cu reputaţie internaţională, care simţea totodată ca un bun francez, aprecia că cele mai importante evoluţii ştiinţifice ale ultimelor secole pot fi socotite drept o suită neîntreruptă de confirmări ale concepţiei carteziene cu privire la principiile explicaţiei naturii. „Spiritul lui Descartes – spunea el – planează asupra fizicii moderne, mai mult, îi este lumina călăuzitoare; cu cât pătrundem mai adânc în cunoaşterea fenomenelor naturii, cu atât mai mult se dezvoltă şi se precizează îndrăzneaţa concepţie carteziană asupra mecanismului universului.“[15]

Spiritul cartezian, înţeles în acest sens, nu mai pare să fie însă spiritul ştiinţei contemporane a naturii. Nu atât

---

[15] Apud L. Poincaré, *La physique moderne et son evolution,* Flammarion, Paris, 1906, p. 14.

evidenţierea limitelor valabilităţii legilor dinamicii clasice, pe care o datorăm revoluţiei ştiinţifice de la începutul secolului nostru, desfide în primul rând imaginea carteziană asupra inteligibilităţii lumii, cât evoluţii ştiinţifice mai recente ce nu mai pot fi integrate în structura categorială ce susţine această viziune. Mai întâi, supoziţia că substanţa întinsă este principiul ireductibil al explicaţiei naturii, ca şi opoziţia rigidă dintre substanţa întinsă, înzestrată cu masă, şi energie au fost supuse unei eroziuni crescânde. Presupunerea că există particule elementare imuabile care reprezintă ultimele elemente constitutive ale naturii devine tot mai problematică. Programului de cercetare democritian care a condus dezvoltarea ştiinţelor fizico-chimice în ultimele secole, i se opune unul platonician, un program care îşi propune derivarea spectrului particolelor numite elementare şi a proprietăţilor lor din caracteristici de simetrie şi invarianţă ale ecuaţiilor câmpului. Pentru fizicienii care au iniţiat acest program realitatea fundamentală nu mai este materia, ci energia.

Werner Heisenberg va socoti drept sugestivă din punct de vedere filosofic apropierea dintre această nouă înţelegere a materiei precum şi a relaţiei dintre materie şi energie şi concepţia aristotelică asupra materiei şi a relaţiei dintre materie şi potenţă.[16] O provocare deosebit de radicală pentru viziunea mecanicistă asupra inteligibilităţii lumii o constituie teoriile autoorganizării dezvoltate în

---

[16] Vezi numeroase referiri la această temă în culegerea de articole *Paşi peste graniţă*, trad. I. Pârvu, Editura Politică, 1977 şi îndeosebi în cartea lui **Heisenberg** *Der Teil und das Ganze*, Piper Verlag, München, 1969.

ultimele decenii, cu deosebire termodinamica proceselor departe de echilibru şi sinergetica. Aceste teorii oferă o explicaţie unor procese fizice şi chimice familiare ce evidenţiază o evoluţie spontană spre ordine în condiţiile unui schimb energetic intens între sistem şi ambianţă. Ele pun în evidenţă asemănări structurale fundamentale în tranziţiile de la o stare mai puţin ordonată la o stare mai ordonată ce au loc în sisteme fizice, chimice şi biologice foarte diferite din punctul de vedere al substratului lor. Emergenţa unor sisteme mai organizate rezultă dintr-o „conlucrare" specifică a subsistemelor care le compun şi se exprimă prin anumiţi parametri de ordine. În termenii sinergeticii, aceşti parametri „subjugă" subsistemele sau elementele determinând, de exemplu, mişcarea coerentă a bilioane de molecule, un proces ce se află în totală opoziţie cu evoluţia spontană spre starea cea mai probabilă, adică cu dezordinea moleculară. Evoluţia spontană spre organizare în sistemele fizice şi chimice lipsite de viaţă, ca şi în organismele vii, este explicată prin aceleaşi principii ale termodinamicii departe de echilibru şi ale sinergeticii. Opoziţiile rigide, consacrate de fizica mecanicistă, între materia întinsă, concepută drept ceva pur pasiv şi receptiv, şi principiul dinamic, dintre simpla alăturare şi agregare prin compunere, pe de o parte, şi organizare, pe de altă parte, dintre cauzalitate şi finalitate sunt supuse unui proces tot mai accentuat de dizolvare. O cooperare a elementelor guvernată de principii generale, principii formulate de termodinamica sistemelor departe de echilibru şi de sinergetică, generează o ierarhie de sisteme cu un grad tot mai înalt de organizare, de la sistemele fizice şi chimice la fiinţele vii şi, apoi, la grupurile şi colectivităţile umane. O

evoluţie orientată, realizată prin mecanisme ce suprimă opoziţia rigidă tradiţională dintre cauze eficiente şi cauze finale se vădeşte a nu fi caracteristică doar biologicului şi socialului, ci proprie naturii în genere. Se profilează tot mai clar o nouă modalitate de unificare a cunoaşterii ştiinţifice, una fundamental diferită şi opusă celei pe care o reprezintă mecanicismul de inspiraţie carteziană.[17] Nu numai fiinţele vii, dar şi sistemele fizice şi chimice nu mai pot fi caracterizate drept maşini din perspectiva noii viziuni asupra inteligibilităţii lumii pe care o conturează evoluţii ştiinţifice mai recente. Dinamismul, capacitatea de autoordonare şi autoorganizare, tendinţe apreciate mult timp drept proprii spiritului în opoziţie cu inerţia materiei devin principii ale cunoaşterii pozitive a naturii, principii supuse controlului experienţei.

Una din căile pe care s-a încercat adesea să se argumenteze în favoarea convergenţei între o viziune ştiinţifică şi o viziune înalt sau autentic religioasă asupra lumii a fost cea a evidenţierii ordinii inteligibile şi finalităţii ce domneşte în natură. Angajându-se pe această cale, fizicianul german Max Planck invoca, într-o conferinţă ţinută acum aproape şaizeci de ani, principiul minimei acţiuni, un principiu formulat pentru prima dată de Leibniz şi consacrat de către Maupertuis, chemat de Friedrich cel Mare ca preşedinte al Academiei de Ştiinţe din Berlin, instituţie înfiinţată de Leibniz. Acest principiu îi apărea lui Planck drept cea mai puternică probă a prezenţei până şi în natura lipsită de

---

[17] Vezi în această privinţă şi **M. Flonta** - *Unificarea cunoaşterii: abordarea clasică şi neclasică*, în Revista de Filosofie 4/1995, pp. 363-368.

viaţă a unei ordini inteligibile şi a unei finalităţi.[18] Posibilităţile şi resursele celui ce şi-ar propune să invoce astăzi forţa sugestivă a viziunii leibniziene asupra inteligibilităţii lumii din perspectiva unor idei directoare ale gândirii ştiinţifice vor fi cu totul altele, incomparabil mai mari.

În contrast cu epoca ştiinţifică în care a trăit Planck, principii generale cum sunt cele ale primatului factorului dinamic, al forţelor organizatoare în economia naturii, al întrepătrunderii şi inseparabilităţii cauzelor eficiente şi cauzelor finale, al ierarhiei formelor organizate şi al continuităţii depline în această ierarhie, principii pe care filosoful Leibniz le-a dezvoltat în orizontul unei metafizici substanţialiste sau unei viziuni creaţioniste tradiţionale, devin principii conducătoare ale noilor ştiinţe ale autoorganizării. Ele oferă o consistenţă şi o coerenţă crescândă

---

[18] „Nu este, desigur, surprinzător că descoperirea acestei legi, a aşa-numitului principiu al minimei acţiuni, după care şi-a căpătat mai târziu numele şi cuanta de acţiune elementară, l-a adus într-o stare de puternică însufleţire pe iniţiatorul ei Leibniz, ca şi imediat după aceea pe urmaşul său Maupertuis, căci aceşti cercetători au crezut că au găsit în ea semnul palpabil al domniei unei raţiuni superioare ce stăpâneşte atotputernic natura. Într-adevăr, prin principiul minimei acţiuni a fost introdusă în conceptul cauzalităţii o idee cu totul nouă: cauzei *Causa efficiens* ce acţionează din trecut spre viitor şi face să apară stările ulterioare drept condiţionate de cele anterioare, i se adaugă *Causa finalis* care, dimpotrivă, pune viitorul, adică un ţel determinat spre care se năzuieşte ca premisă şi derivă din el desfăşurarea evenimentelor ce conduc spre acest ţel." (**M. Planck,** *Religion und Wissenschaft*, Vortrag gehalten in Baltikum (1937), J.A. Barth Verlag, Leipzig, 1941, pp. 25-26.)

uneia din convingerile ce a susţinut şi a inspirat sinteza leibniziană. Este convingerea pe care unul dintre creatorii acestor noi ştiinţe o exprimă, pe cât de concis, pe atât de sugestiv, scriind că teoriile autoorganizării, urmând metafizicilor vizionare ale trecutului, tind, în cele din urmă, nu să opună „omul şi lumea pe care el încearcă să o înţeleagă", ci, dimpotrivă, să le unească într-o sinteză ce depăşeşte opoziţiile exterioare materie-forţă/energie, cauzalitate-finalitate, întindere- gândire.[19]

---

[19] Vezi **I. Prigojine**, *Physics and Metaphysics*, în „Adv. Biol. Med. Physics", 16, 1977. Pentru o dezvoltare mai largă a temei vezi, de asemenea, **I. Prigojine, I. Stenghers,** *Între eternitate şi timp*, trad. de I. Gherguţ, Humanitas, 1997.

DESCARTES, LEIBNIZ ŞI ILUZIILE PARADIGMEI REPREZENTAŢIONALE

Adrian-Paul Iliescu

Ceea ce dădea sens proiectului raţionalist clasic de aşezare a cunoaşterii pe baze sigure era presupunerea curajoasă că failibilitatea gândirii nu este fatală şi că, prin urmare, un intelect bine condus poate ajunge să-şi desfăşoare demersurile lucrând doar cu adevăruri ultime şi indubitabile – tocmai optimismul unei asemenea presupuneri desparte pe Descartes şi Leibniz de Locke sau Hume care privesc cu scepticism posibilitatea anulării failibilităţii cunoaşterii.

S-ar putea susţine că la originea acestei deosebiri fundamentale stă o profundă diferenţă de sensibilitate a celor două grupuri de filosofi faţă de failibilitatea limbajului şi a abstracţiilor. Într-un anumit sens, tocmai supoziţia tacită că intelectul se poate bizui pe „transparenţa" limbajului şi pe veridicitatea abstracţiilor este răspunzătoare de eşecul marelui proiect raţionalist. Iluzia caracterului fundamentalmente neproblematic al reprezentării lumii prin concepte este, s-ar putea argumenta, sursa majoră a dificultăţilor insurmontabile pe care le vor avea de înfruntat marile idei carteziene şi leibniziene.

Empiriştii britanici moşteniseră de la precursorii lor nominalişti o adâncă neîncredere faţă de abstracţii, precum şi conştiinţa acută a faptului că limbajul nu constituie un mediu transparent, apt să ne restituie, în mod neproblematic, realitatea. Locke formulează într-o concepţie bine arti-

culată caracterul convenţional al limbajului; el declară natura arbitrară a decupajului lingvistic al lumii, modelat – în opinia sa – nu de captarea esenţelor reale ale lucrurilor, ci de simpla îndatorare a intelectului faţă de esenţe nominale (inevitabil „subiective").

Dimpotrivă, Descartes respinge ideea arbitrarietăţii limbajului. El vede, fără nici o îndoială, ca şi, mai târziu, Leibniz, contingenţa sintactică a semnului faţă de obiectul desemnat, îndeajuns dovedită prin diversitatea de vocabular a limbilor naturale; dar nici Descartes, nici Leibniz nu se îndoiesc că distincţiile semantice reprezintă distincţii ontice, că structurile lingvistice reflectă structurile realităţii; o convenţionalitate mai adâncă a limbajului, de ordin semantic, care-i anulează „transparenţa", nu este luată în considerare. Ipoteza de faţă este că ignorarea acesteia face posibil optimismul raţionalist cu privire la posibilitatea de a atinge certitudinea prin demersuri cognitive bazate pe concepte şi pe relaţiile dintre ele.

La obiecţia că raţionamentul s-ar putea dovedi a fi o simplă înlănţuire de nume, fără ancorare în realitate, Descartes răspunde categoric:

„Cât despre faptul că s-ar putea ca raţionamentul să înlănţuiască doar nume – aşa ceva nu e adevărat. Ca dovadă că nu înlănţuieşte numele, ci lucrurile semnificate prin nume e faptul că doi inşi care vorbesc limbi diferite pot totuşi gândi la fel privitor la aceleaşi lucruri. Numele nu sunt convenţionale şi nu atârnă de gândirea noastră".[1]

Cum Descartes vede convenţionalitatea limbajului doar ca pe o convenţionalitate a formei sintactice (diferite

---

[1] **R. Descartes,** *Meditaţii despre filosofia primă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 327.

de la o limbă naturală la alta) prin care se exprimă un concept, faptul că vorbitorii diferitelor limbi pot să se refere (cu expresii diferite) la aceleaşi lucruri este, se pare, o dovadă suficientă a reuşitei acestor expresii de a capta realitatea. Riscurile generate de convenţionalitatea formelor sintactice ale fiecărei limbi fiind astfel anulate, Descartes crede că orice risc de convenţionalitate a limbajului în general este anulat: nici nu se gândeşte la posibilitatea ca toate limbile naturale să împărtăşească o convenţionalitate mai adâncă, aceea a decupajului ontic pe care îl execută (a disocierii lucrurilor în categorii, conform ideilor subiective ale oamenilor despre realitate).[2] Arbitrarietatea cea mai profundă a expresiilor, cea care rezultă din failibilitatea şi limitele cunoaşterii, este ignorată; se presupune că expresiile surprind lucrurile *aşa cum sunt ele de fapt,* de unde concluzia că ele sunt simple substitute semantice ale acestora şi că, prin urmare, raţionamentul conectează între ele nu simple nume, ci lucrurile însele. Limbajul fiind deci transparent, cuvântul „gândire" surprinde procesul real de gândire, cuvântul „eu" surprinde eul real etc.

Pentru Leibniz, convenţionalitatea stă tot în dependenţa formei sintactice a expresiilor de deciziile umane, în aceea că „depinde de hotărârea matematicienilor să întrebuinţeze cuvântul *elipsă,* ca să desemneze o anumită fi-

[2] Descartes se întreabă dacă limbile naturale nu sunt cumva „subiectiv-arbitrare" unele în raport cu altele, şi răspunsul său este negativ: în ciuda diversităţii lor sintactice, ele se pot referi la aceleaşi lucruri. Dar el nu se întreabă câtuşi de puţin dacă limbile naturale sunt obiective şi în raport cu realitatea, deci dacă lucrurile la care se referă toate aceste limbi sunt lucrurile reale.

gură" şi „de hotărârea latinilor să dea cuvântului *circulus* sensul pe care îl exprimă definiţia acestuia". [3]

Elementul de arbitrar astfel introdus în limbaj este însă unul superficial şi nesemnificativ, căci, conform convingerii lui Leibniz, „deşi caracterele pot fi arbitrare, totuşi folosirea şi legătura lor are ceva care nu este arbitrar, anume o anumită potrivire între caractere şi lucruri, relaţiile între ele ale caracterelor diferite care exprimă aceleaşi lucruri". [4]

Ca şi Descartes, Leibniz insistă asupra acordului diverselor limbi naturale care înfăţişează aceleaşi relaţii reale, deci „o ordine care corespunde lucrurilor". [5] Dar el afirmă mai explicit ideea izomorfismului dintre limbaj şi realitate, condamnând presupunerea că numele ar fi simple etichete, denominaţii pur exterioare lucrurilor: „***nu există denominaţii pur extrinseci*** care să nu aibă adică nici un fundament în însuşi lucrul denominat. Căci trebuie ca noţiunea subiectului să cuprindă în sine noţiunea predicatului. Şi, prin urmare, de câte ori se schimbă denominaţia lucrului, trebuie să aibă loc o schimbare oarecare în lucrul însuşi." [6]

Regăsim aici ideea leibniziană a adevărului ca reflectare fidelă a raportului dintre lucru şi atribut în raportul dintre subiect şi predicat, recunoscută, cel puţin de la Russell încoace, drept axă a concepţiei filosofice a gândi-

---

[3] **G.W. Leibniz,** *Dialog privitor la conexiunea dintre lucruri şi cuvinte şi la realitatea adevărului,* în *Opere filosofice*, vol. I. Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 13.

[4] *Ibidem*, pp. 14-15.

[5] *Ibidem*, p. 14.

[6] Idem, *Adevărurile prime*, în *op. cit.*, p. 44.

torului german. Tocmai această idee fundamentează teza izomorfismului limbaj-realitate: variaţiile lingvistice sunt determinate de variaţiile ontice, limbajul e modelat de realitate, structura sa reprezintă pe aceea a lucrurilor. Iată de ce „adevărurile nu depind nicidecum de nume şi nu sunt arbitrare".[7]

Nu se poate susţine că ei ar fi ignorat dificultăţile pe care limbajul le ridică în calea căutătorului adevărurilor certe. Descartes este pe deplin conştient de existenţa unei multitudini de erori care provin din greşita folosire a cuvintelor şi nu omite să prevină că „este important să distingem cu precauţie ideile prin care se prezintă intelectului nostru semnificaţia fiecărui cuvânt".[8] Mai mult, această declaraţie de principiu este urmată de exemple practice prin care semnificaţia unor enunţuri metafizice este analizată şi clarificată, erori de exprimare ca „întinderea ocupă un loc" fiind astfel eliminate.

Dar dificultăţile ridicate de greşita folosire a cuvintelor sunt reduse la nivelul unor simple ambiguităţi, confuzii, plurisemii produse de neglijenţă, care pot fi lesne eliminate, aşa încât autorul *Regulilor utile şi clare* merge până la a face afirmaţia extrem de radicală că „dacă toţi filosofii ar cădea de acord asupra semnificaţiei cuvintelor, atunci aproape toate controversele lor ar înceta".[9]

Este deci limpede că Descartes a minimalizat „obstacolul lingvistic", având în vedere doar cazurile simple în care „dificultatea constă într-o obscuritate a exprimării".[10]

---

[7] Idem, *Disertaţia metafizică*, în *op. cit.* p. 102.

[8] R. Descartes, *Reguli...*

[9] *Ibidem*, p. 63.

[10] *Ibidem*.

el nu vedea în aceste situaţii problematice ceva mai adânc şi mai grav, drept care anunţă cu nonşalanţă că „în marea majoritate a cazurilor despre care discută savanţii este aproape totdeauna o chestiune de nume“.[11] Spre deosebire de Locke, care va lega failibilitatea limbajului de cea a cunoaşterii (cuvintele eşuează să capteze esenţa reală a lucrurilor), Descartes leagă dificultăţile lingvistice de simpla neglijenţă sau de contingente abuzuri de exprimare, sugerând implicit concluzia că eliminarea „obstacolului lingvistic“ este absolut neproblematică. Dacă Descartes nu este preocupat, cum este Leibniz, de crearea unei limbi perfecte, nu este mai puţin adevărat că şi el împărtăşeşte supoziţia posibilităţii aducerii limbajului la *perfecţiune*.

În comparaţie cu Locke, care, nu mult mai târziu, va insista atât de tare asupra limitelor principiale ale capacităţii limbii de a capta distincţiile reale dintre lucruri, limite care decurg din însăşi neputinţa cunoaşterii de a capta esenţele reale, perspectiva analizelor carteziene asupra dificultăţilor lingvistice apare drept una superficială. Descartes constată existenţa unei distincţii între felul cum este un lucru în realitate şi felul în care apare el prin prisma cunoaşterii: „fiecare lucru trebuie considerat diferit, după cum îl raportăm la cunoaşterea noastră sau la existenţa sa ca atare“.[12] Bunăoară, deşi mintea distinge între corporalitatea, întinderea şi forma unui obiect, acesta nu poate fi considerat drept compus realmente din aceste trei elemente, „deoarece aceste părţi nu au existat niciodată distincte unele de altele“.[13] Dar Descartes nu vede câtuşi de

---

[11] *Ibidem*.

[12] *Ibidem*, p.51.

[13] *Ibidem*, p. 52.

puţin aici o limită principială a capacităţii cunoaşterii şi limbajului de a capta esenţa reală a lucrurilor; ceea ce vede este simplul fapt că numai mintea are capacitatea de a abstractiza, căci intelectul are „singur facultatea de a separa existenţe abstracte de acest fel".[14]

Leibniz, la rândul său, deşi vede dificultatea produsă de noţiunile lipsite de sens pe care le folosim uneori (ca „iuţeala cea mai mare" [15]), explică eşecul limbajului, în aceste cazuri, exclusiv prin eşecul nostru de a fi depistat contradicţia logică implicată în noţiunile respective. O analiză mai atentă a noţiunii poate însă, evident, preveni contradicţia, deci nonsensul, şi prin urmare limbajul nu pare să poată ridica obstacole majore, de netrecut. O limbă perfectă se poate foarte bine construi, failibilitatea lingvistică nu e fatală.

Descartes şi Leibniz consideră riscul de a greşi ca fiind, în fond, un risc pur epistemic, care apare la nivelul ideilor/propoziţiilor ce nu se bucură de o întemeiere sau demonstraţie satisfăcătoare. Îndată ce acest risc este înlăturat – ideile fiind întemeiate pe intuiţia sau deducţia infailibilă, sau fiind demonstrate ca adevăruri necesare, valabile în orice lume posibilă – ei cred că riscul de eroare a fost îndepărtat. [16] Nu-şi pun deloc întrebarea dacă nu cumva eroarea se strecoară prin însuşi caracterul failibil al

---

[14] *Ibidem*, p. 71.

[15] **G.W. Leibniz**, *Meditaţii cu privire la cunoaştere, adevăr şi idei*, în *op. cit.*, pp. 30-31.

[16] Centrarea pe propoziţie/idee este justificată la Descartes de ţelul său: adevărul cert, care este o proprietate a propoziţiei sau ideii. La Leibniz însă, chiar noţiunile (speciilor) au la bază adevăruri necesare (spre deosebire de noţiunile individuale).

limbajului, prin eşecul cuvintelor de a capta lucrurile reale – care ar anula valoarea concluziilor noastre, indiferent ce întemeiere demonstrativă ar avea ele. Căci dacă „gândire“, „existenţă“ etc. nu reuşesc să surprindă elementele reale presupuse a le corespunde, ce folos mai au concluziile noastre certe de tipul „gândesc deci exist“? Failibilitatea limbajului este mai adâncă şi mai periculoasă decât cea pur epistemică, deoarece taie de la bun început orice cordon de legătură între limbaj/idei şi realitate. Dacă limbajul nu este transparent, orice demonstraţie dată în cuprinsul său pare irelevantă pentru starea reală a lucrurilor.

Tocmai această încredere necritică în „transparenţa“ limbajului şi în puterea cuvintelor de a reprezenta corect lucrurile stă la baza optimistului proiect raţionalist. Acest proiect este fondat pe un ideal de raţionalitate deductivă, căci – conform convingerii carteziene – a fi raţional înseamnă a nu accepta nimic fără demonstraţie, iar demonstraţia se bazează pe procedee deductive (singurele apte să conducă la certitudini privind lucrurile complexe). Atingerea certitudinii pe cale demonstrativă devine posibilă, dacă raţionamentele implicate sunt corecte – aşa cum dovedeşte faimosul *dubito ergo sum* cartezian. Dar pentru ca rezultatele acestor raţionamente să ne spună ceva despre realitate, mai trebuie îndeplinită încă o condiţie: aceea ca raţionamentele însele şi mai ales concluziile lor să fie nu simple elemente convenţionale, ci reprezentări fidele ale unor lucruri şi relaţii reale. Această condiţie nu este îndeplinită dacă expresiile componente ale raţionamentelor şi concluziilor lor sunt (semantic) convenţionale. Acceptarea premisei caracterului non-convenţional al limbajului devine deci suportul vital al întregului proiect raţionalist; rămânând definitiv în cadrul prescris de paradigma reprezen-

taţională a limbajului, acest proiect magistral se sprijină pe premisa fidelităţii limbii faţă de realitate.

Privirea cea mai sumară asupra istoriei ideilor este deajuns pentru a ne convinge că tocmai această premisă a constituit punctul vulnerabil al proiectului raţionalist. Tradiţia germană a criticii limbajului, iniţiată de Hamann şi Lichtenberg va ridica întrebarea dacă nu cumva erorile filosofiei vin nu din eşecul cunoaşterii, ci al limbii. Hamann va semnala riscul ce apare din faptul că „man Wörter für Begriffe, und Begriffe für die Dinge selbst hält". Continuând această tradiţie, filosofii post-raţionalişti au contestat în primul rând asumpţia lui Descartes că expresiile ce compun raţionamentele demonstrative de tip *cogito* sunt simple substitute ale lucrurilor reale, şi că, prin urmare, ele sunt „transparente" (conduc la lucrurile însele). Făcându-se ecoul conştiinţei metafizice a iremediabilei subiectivităţi a cunoaşterii, Nietzsche va deplânge faptul că „Mai există încă cercetători inofensivi ai Sinelui care cred în «certitudini nemijlocite», spre exemplu «eu gândesc»/.../ de parcă în acest caz cunoaşterea ar fi reuşit să sesizeze obiectul în stare pură şi nudă, în chip de «lucru în sine», fără vreo falsificare din partea subiectului".[17] Subliniind că orice „cogito" conţine o întreagă serie de supoziţii riscante, „a căror justificare este dificilă, poate chiar imposibilă", el atrage atenţia asupra celei mai importante dintre aceste supoziţii implicite: când afirm „eu gândesc", presupun în primul rând că „eu *ştiu* ce este gândirea. Căci, de nu m-aş fi decis în prealabil asupra problemei, cum aş

---

[17] F. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*, Editura Humanitas, Bucureşti 1991, p. 23.

putea să hotărăsc că nu este vorba mai degrabă despre «a voi» sau «a simţi»?".[18]

Nietzsche crede că o concluzie ca „eu gândesc" presupune examinarea şi compararea stărilor interioare ale subiectului în vederea stabilirii naturii activităţii atribuite eului – deci, că această concluzie se bazează pe aceeaşi cunoaştere minată de subiectivitate şi failibilitate care condiţionează toate convingerile noastre; de unde şi consecinţa că nici în cazul lui „cogito" nu poate fi vorba de certitudinea „captării" realităţii sau a „transparenţei" absolute a expresiei ce desemnează activitatea de a gândi. Cum şi „eu gândesc" se sprijină pe ceea ce ştim sau credem noi despre gândire, nici aici expresia nu este un simplu substitut semantic al realităţii; şi nimic nu ne garantează că ea atinge realitatea însăşi, căci ce încredere putem avea în conceptul nostru de „gândire"? cu vorbele lui Nietzsche, „De unde am luat noţiunea de «a gândi»?".[19]

Sensibil la dificultăţile pe care le poate crea limbajul, filosoful german observă că orice demonstraţie raţională îşi pierde utilitatea atunci când noţiunile cu care lucrează ea ratează „captarea" realităţii: ce folos că ideile au „acoperire" demonstrativă (sunt întemeiate pe intuiţia sau deducţia infailibilă, cum e cazul la Descartes, şi sunt ferite de riscul prezenţei unor contradicţii, cum susţine Leibniz), dacă ele nu au „acoperire" în realitate (dacă felul în care decupează ele faptele nu este obiectiv, ci arbitrar)?

Continuând tradiţia filosofică germană care începuse cu Hamann ori Lichtenberg, şi care va merge până la Wittgenstein, Nietzsche atribuie eroarea raţionalistă a în-

---

[18] *Ibidem*, p. 24

[19] *Ibidem*.

crederii absolute în certitudini nemijlocite ca «eu gândesc» *ispitelor limbii*: „Dar «certitudinea nemijlocită», precum şi «cunoaşterea absolută» sau «lucrul în sine» conţin o **contradictio in adjecto**, şi voi repeta de o sută de ori: ar trebui să ne eliberăm în sfârşit de ispita cuvintelor!“[20]. Postulăm existenţa **eului**, ca subiect al activităţii de gândire – «trebuie să existe un eu care gândeşte» este o altă «certitudine nemijlocită» – doar în virtutea unei *rutine gramaticale*: „Se raţionează potrivit rutinei gramaticale: «A gândi este o acţiune, toate acţiunile presupun un subiect activ, aşadar»'“[21]. Rutina lingvistică ce susţine certitudinile de tip cartezian nu reflectă însă stări de fapt reale: „a spune că subiectul «eu» este condiţia predicatului «gândesc» înseamnă o **falsificare** a stării de fapt. Ceva gândeşte: însă a spune că acest «ceva» e însuşi acel bătrân şi ilustru «Eu»este, exprimat cu îngăduinţă, doar o ipoteză, o afirmaţie, în nici un caz o «certitudine nemijlocită». În fine, afirmând că «ceva gândeşte» s-a spus deja prea mult: acest «ceva» conţine de-acum o interpretare a procesului şi nu aparţine procesului însuşi“.[22]

Reproşând, în acest context, limbajului că proiectează asupra faptelor o interpretare care nu are acoperire în realitate, Nietzsche nu făcea decât să continue activitatea filosofică de *critică a limbajului*, pe care o iniţiase Lichtenberg cu un secol înainte. În cazul analizei ideii «eu gândesc», asemănarea de spirit este frapantă, transformându-se chiar într-una literală: „Nu ne este cunoscută decât existenţa senzaţiilor, reprezentărilor şi ideilor noas-

---

20 *Ibidem*, p. 23.

21 *Ibidem*, p. 25.

22 *Ibidem*, p. 24.

tre. Gândeşte, ar trebui să spunem, aşa cum spunem: **ninge**. A spune **cogito** este mult prea mult, îndată ce traducem aceasta prin **eu gândesc**".[23]

Lichtenberg şi Nietzsche împărtăşesc deci convingerea că limba ne determină să *spunem prea mult*, atunci când ne face să afirmăm «certitudini» ca «eu gândesc».

Nietzsche va condamna şi încrederea naivă în distincţia subiect-predicat, atât de importantă la Leibniz, pentru întemeierea izomorfismului limbaj-realitate; şi el nu omite să denunţe nici supoziţia existenţei unei legături cauzale între **eu** şi **gândire,** un alt exemplu de «articol de credinţă» lipsit de acoperire în realitate.[24] Or, atât critica întemeierii raţionale a ideii de cauzalitate, cât şi cea a ideii de eu îşi aveau originea la David Hume, care şi-a pus atât de puternic amprenta asupra gândirii germane, influenţând direct nu numai pe Kant, ci şi pe Hamann şi Lichtenberg. Putem deci recunoaşte în atacul târziu al lui Nietzsche împotriva proiectului raţionalist urmele, desigur complex mediate, ale influenţei empirismului britanic, sursa primă a argumentului că, afirmând existenţa a ceva numit „eu" sau a unei legături cauzale între eu şi gândire, noi *spunem mai mult decât am fi raţional îndreptăţiţi de fapte să spunem.* Empirismul lui Locke şi Hume pare astfel să-şi ia o târzie revanşă asupra raţionalismului clasic, nu demontând teoria ideilor înnăscute sau epistemologia carteziană, ci stimulând geneza şi dezvoltarea criticii germane a limbajului de la Hamann şi Lichtenberg până la Nietzsche.

---

[23] **Georg Christoph Lichtenberg,** *Aforisme*, Editura Univers, Bucureşti, 1970, p. 159.

[24] **F. Nietzsche,** *op. cit.*, p. 24.

Ironia întregii istorii este, mai ales pentru Descartes, aceea că analizele lui Wittgenstein au detectat o eroare fatală în atacul post-raţionalist faţă de certitudinile carteziene. Acest atac se baza pe premisa că termeni ca „gândire" desemnează procese mentale pe care nu le cunoaştem suficient, a căror esenţă reală ne scapă, şi se încheia cu concluzia eşecului raţionamentelor carteziene de a dovedi ceva despre realitate: certitudinile nemijlocite promovate de Descartes nu ne restituie lucrul în sine, avertiza Nietzsche. Dacă Wittgenstein are însă dreptate („gândire" nu desemnează un proces mental, esenţa este exprimată de gramatică, deci cuvintele nu pot eşua să capteze realitatea, în sensul lui Nietzsche – adică, vorbitorul obişnuit nu poate rata referirea la realitatea însăşi), atunci toate aceste obiecţii cad. Dar Wittgenstein pretinde a detecta o altă eroare principală a cartezianismului, ba chiar o absurditate, localizată în însăşi strategia îndoielii complete şi sistematice; şi, oricum, atunci când argumentele sale veneau să dezvăluie o greşeală fatală în criticile demolatoare ale lui Nietzsche, era deja prea târziu pentru Descartes sau Leibniz: proiectul raţionalist era mort de mult.

ALTERNATIVA DUALITATE-UNITATE: PARADOX AL RAŢIONALISMULUI?

Gheorghe Ştefan

Raţionalismul ca experiment istoric

Nu o dată în istoria Occidentului raţionalismul a fost o **promisiune.**[1] Dar neîmplinirea ei este departe de a fi o slăbiciune a raţionalismului. Obstinaţia cu care uneori încercăm să impunem raţionalismul este consecinţa unei neînţelegeri: nu vrem să acceptăm faptul că el este numai o parte a unei triade. În mod greşit opunem raţiunea iraţionalului, într-un model binar simplist. *Raţionalismul* nu se opune, el convieţuieşte cu manifestările *culturale* şi cu cele *spirituale*, chiar dacă în această convieţuire nu s-a putut realiza până acum niciodată un bun echilibru. Contactul omului cu realitatea presupune o triadă, în care *claritatea*, *expresivitatea* şi *misterul* coexistă cu ponderi, în momente diferite ale devenirii lui în lume.

Pentru cei ce nu pot suporta o interacţie totală cu existenţa, raţionalismul a fost, şi mai este încă, o **speranţă.** Atunci când omul se percepe într-o poziţie proastă în raport cu lumea, se încrâncenează pe calea unor clarificări rigide, în loc să încerce deschideri către comportamente

---

[1] Acest text a fost prezentat în sesiunea de comunicări *Descartes şi Leibniz – primatul raţiunii: o promisiune sau o speranţă neîmplinită*, organizată de Academia Română în 16-17 mai 1996.

diversificate. Ne-am obişnuit să interpretăm unidimensional şi reductiv raţionalismul grec, folosind o grilă deformată de două milenii de creştinism. Dodds, în singularul său eseu, prezintă raţionalismul grec scufundat într-un complex de comportamente.[2] Speranţa, ca doctrină, ne-a canalizat eforturile unidimensional, oferindu-ne, pe rând, spiritualitatea, culturalitatea, iar mai apoi raţionalismul drept căi eficiente, dar trunchiate, de reglare a relaţiei omului cu lumea.

În spaţiul oferit de trei coordonate: raţiune, cultură, spirit – să-l numim *spaţiul omului* – grecul din vechime îşi găsea o poziţie cât mai depărtată de oricare din axe. Gestul lui putea fi deodată clar, expresiv şi plin de mister. Prin aceasta nu era poate întotdeauna destul de eficient. Tot din acest motiv, împlinirea ca om era pentru mulţi dificilă. Eficienţa şi împlinirea aparentă se pot exersa însă mult mai uşor atunci când omul „coboară" pe una din axele spaţiului omului. Post-elenismul este caracterizat tocmai prin unidimensionalizarea spaţiului în care omul se manifestă. O mie de ani de spiritualitate, iar mai apoi o jumătate de mileniu cultural au impus, prin succesive eşecuri, câteva secole de raţionalism care poate ne vor permite refacerea unităţii pierdute dintre raţiune, cultură şi spiritualitate.

Procesul declanşat la sfârşitul Renaşterii cred că reprezintă ultima experienţă unidimensională. Situaţiile paradoxale pe care le va genera, într-un proces continuu de

---

[2] În [Dodds '51] raţionalismul culturii eline este prezentat ca un fenomen tot timpul dublat de ceea ce, simplificând, Dodds numea iraţional. Cred că iraţionalismul, ca etichetă, ascunde o realitate mult mai complexă, cu o componentă culturală şi una spirituală foarte pregnante.

împlinire, ne vor convinge, poate, că o relaţie bună a omului cu lumea presupune o bună locuire a omului de către triada raţiune – cultură – spiritualitate. De asemenea, *viitorul raţional*, *trecutul cultural* şi *momentul spiritual* se vor sincroniza superior numai dacă omul locuieşte liber în spaţiul tridimensional amintit.

Experienţa raţională modernă încheie un **ciclu** în care pe rând, *spiritualitatea*, *culturile* şi *civilizaţia* şi-au încercat independent, cu reuşite parţiale, şansa de a echilibra relaţia omului cu natura, cu oamenii şi cu el însuşi. De la o vreme au apărut şi semnele sfârşitului de ciclu. Primii care le-au sesisat au fost Goethe şi Mozart. Ei par să înţeleagă faptul că o fiinţă poate suporta existenţa numai dacă dobândeşte capacitatea de a vedea *revelaţia* (spirituală), *imaginaţia* (culturală) şi *explicaţia* (raţională) ca un tot nedisociabil. Ne transmit acest mesaj de aproximativ două secole. Poate într-un târziu îl vom înţelege şi vom fi în stare să-l asimilăm ca mod de viaţă.

Descartes şi Leibniz au fundamentat acest ultim experiement, al raţionalismului, astfel încât el să se poată împlini închizând consistent, cu o evoluţie naturală, ciclul bimilenar amintit. Ei sunt, prin aceasta, nu numai figuri centrale ale raţionalismului ci şi gânditori care şi-au spus cuvântul potrivit, la momentul potrivit într-o evoluţie caracterizată prin obsesia disocierilor.

Complexitatea potenţială – o şansă pentru Descartes

Raţionalismul modern occidental apare într-o lume divizată cultural datorită efortului disperat de a se reface de pe urma unui proces milenar de anihilare a raţionalismului

grec şi a civilizaţiei romane. Diversitatea culturală, generată în prima jumătate a mileniului doi, s-a dovedit a fi o puternică sursă de complexitate, într-o lume care nu mai accepta astfel o necondiţionată (dogmatică) unitate. Stăpânirea *complexităţii* odată dezlănţuite nu se mai putea face prin revenirea la o unitate condiţionată dogmatic (adică necondiţionată). Singura şansă era oferită de găsirea unor căi simple sau simplificatoare. Reducţionismul, cultivat cu cele mai diferite nuanţe, devine o atitudine obligatorie. Este, astfel, perfect justificat demersul reducţionist de tip cartezian, explicit afirmat în *Discurs asupra metodei* [Descartes D]:

După cum multitudinea legilor justifică adesea viciile astfel încât, de pildă, un stat este mult mai bine condus atunci când nu are decât puţine legi, dar acestea sunt strict urmate, tot astfel, în locul numeroaselor precepte ale logicii, am crezut că-mi vor fi suficiente următoarele patru reguli cu condiţia de a nu mă abate de la hotărârea fermă şi statornică de a le respecta întotdeauna (pag. 121).

Deci, cunoaşterea trebuie să pornească de la un set cât mai redus de principii simple. Această atitudine implică şi o prezumţie: lumea este suficient de simplă pentru a putea fi descrisă cu ajutorul unui „instrument" simplu. Obiectul cunoaşterii este numai **aparent complex**, totul este să găsim acea cale simplă care să ne permită descrierea oricărui fenomen prin mijloace simple. Nu ştim în ce măsură Descartes a fost conştient de această prezumţie. Astăzi este foarte dificil de apreciat dacă această prezumţie corespunde sau nu realităţii. Aparent, nu corespunde. Dar cred că se impune o discuţie mai nuanţată.

O serie de instrumente formale, dezvoltate sub incidenţa informaticii, pun problema complexităţii într-o

lumină nouă. Teorii legate de informaţia algoritmică, fractali, automate celulare, algoritmi genetici, reţele neurale, haos repun în discuţie conceptul de complexitate.[3] Informaţia algoritmică[4] evidenţiază complexităţi potenţiale foarte mari, dar este evident că actualizarea acestora este imposibilă. Pe de altă parte, fractalii,[5] sau automatele celulare,[6]

---

[3] În ultimele decenii comunitatea ştiinţifică este preocupată din ce în ce mai mult de limpezirea conceptului de complexitate. Termenul împărtăşeşte, se pare, soarta altora la fel de celebri şi la fel de puţin limpeziţi, cum ar fi timpul şi informaţia. Propunem, ca definiţie de lucru, pentru complexitatea asociată unei realităţi: dimensiunea definiţiei prin care putem specifica o anumită realitate.

[4] Informaţia algoritmică (sau complexitatea algoritmică/*Kolmogorov*/*Solomonoff*/*Chaitin*) s-a impus comunităţii ştiinţifice prin lucrările lui Gregory J. Chaitin [Chaitin '77 '78]. Prin definiţie, informaţia conţinută într-un şir de simboluri are ordinul de mărime dat de lungimea celui mai scurt program care poate genera acel şir pe o maşină dată.

[5] Conceptul de fractal s-a impus prin lucrările lui Mandelbrot. Este vorba de mecanisme formale foarte simple care, recursiv aplicate, generează configuraţii de mare spectaculozitate asemănătoare unor procese reale (cum ar fi, spre exemplu, structura unei ferigi sau a unui masiv muntos erodat de ape).

[6] Conceptul de automat celular a fost dezvoltat de John von Neumann pentru a-l folosi la conceperea unei maşini care se autoreproduce. Presupune o reţea unidimensională sau bidimensională de automate finite care evoluează în funcţie de propria stare şi de starea automatelor dintr-o vecinătate limitată. Pornind de funcţia de tranziţie a fiecărui automat (de regulă, foarte simplă şi aceeaşi în toată reţeaua) şi de starea iniţială a reţelei se pot obţine uneori comportamente globale semnificative. Este un exemplu de sistem în care sub incidenţa unei stricte localităţi se produc fenomene globale coerente.

pornind de la câteva reguli foarte simple, au manifestări de spectaculozitate (aparentă?) greu de explicat empiric. Algoritmii genetici,[7] sau reţelele neurale,[8] pot soluţiona acceptabil, folosind resurse rezonabile, probleme de foarte

---

[7] Atunci când soluţia optimă a unei probleme se află într-un spaţiu atât de mare încât găsirea ei nu se poate face printr-o căutare sistematică, într-un timp rezonabil, pe o maşină oricât de puternică, atunci se acceptă găsirea unei soluţii aproape optimale printr-o căutare pseudoaleatoare convergentă. Convergenţa către soluţie se poate face prin „generaţii" succesive de soluţii care se reproduc prin „exemplarele" cele mai „performante". După un număr de generaţii programul poate decide că un exemplar al generaţiei curente este suficient de performant. Uneori este chiar cel mai performant. În acest proces evoluţia presupune şi procesarea pur aleatoare, prin „mutaţii", asigurând parcurgerea parţială cât mai uniformă a spaţiului soluţiilor, astfel încât să fie maximizată şansa de a nu ocoli zona în care se află chiar soluţia optimă. Din cauza asemănării cu procesul darwinian de selecţie naturală aceşti algoritmi au fost numiţi algoritmi genetici.

[8] Sugestia oferită de reţelele de neuroni, care formează sistemul nervos natural, a fost folosită pentru a defini un model simplificat de procesare a informaţiei. Actualizarea funcţională a unei reţele neurale artificiale se face printr-un proces de „învăţare" în care parametrii reţelei se ajustează, într-un proces iterativ, folosind exemple semnificative. Un proces de „învăţare" cu o durată rezonabilă, folosind un număr redus de exemple tipice, permite obţinerea unor performanţe acceptabile (nu întotdeauna maxime) cu resurse fizice modeste într-un timp relativ mic.

mare complexitate. Haosul,[9] teoretic înspăimântător de complex, se dovedeşte, în realitate, mult mai previzibil, uneori chiar prea previzibil.

Leibniz [Leibniz M] are o atitudine similară cu cea a lui Descartes, dar adaugă un accent particular, *Monadologia*:

31. Raţionamentele noastre (s.m.) sunt întemeiate pe două mari principii, principiul contradicţiei, în virtutea căruia socotim fals tot ce cuprinde în sine o contradicţie, şi adevărat, ceea ce este opus falsului, adică în contradicţie cu acesta;

32. Şi principiul raţiunii suficiente, în virtutea căruia considerăm că nici un fapt nu poate fi adevărat sau real, nici o propoziţie veridică, fără să existe un temei, o raţiune suficientă pentru care lucrurile sunt aşa şi nu altfel, deşi temeiurile acestea de cele mai multe ori nu ne pot fi cunoscute.

„Raţionamentele noastre" trebuie să se bazeze pe cele două principii şi nu realitatea la care se referă. Dacă la Descartes principiile caracterizau în general atitudinea celui ce cunoaşte, la Leibniz principiile se referă numai la raţionamente. Dar adevărurile la care omul are acces nu se reduc numai la cele raţionale:

---

[9] S-a constatat că un comportament haotic (aparent neguvernat de nici o lege) în interacţie cu o realitate neliniară (ce reacţionează şi în funcţie de parametrii excitaţiei primite, manifestând astfel o anumită formă de „sensibilitate" la natura stimulului recepţionat) se poate organiza (autoograniza?) într-un comportament semnificativ. Astfel, haosul se instituie într-o sursă de acţiuni sau fenomene semnificative utile. Prin aceasta haosul se dovedeşte „deschis" către a se autoorganiza, sau este forţat la organizare de o structură superior „sensibilă" (neliniară) sub forma a ceea ce în el poate fi o ordine implicită?

33. Există de asemenea două feluri de adevăruri, cele de raţionament şi cele de fapt. Adevărurile de raţionament sunt necesare şi opusul lor imposibil, iar cele de fapt sunt contingente şi opusul lor este posibil.

Adevărurile contingente nu pot intra complet sub incidenţa „raţionamentelor noastre"; la aceste adevăruri cunoaşterea poate avea acces dincolo de raţiune. Complexitatea realului rămâne sub incidenţa adevărurilor contingente? Atunci deviza raţionalismului leibnizian ar putea fi: *să cunoaştem ceea ce poate fi cunoscut simplu!* Pe de altă parte, deviza raţionalismului cartezian ar fi: *realitatea este simplă şi poate fi cunoscută pornind de la principii simple.*

Cine are dreptate? Atitudinea lui Leibniz pare mai nuanţată, pe când cea a lui Descartes este foarte tranşantă. Tindem să-i dăm dreptate primului, dar ne putem aştepta şi la surpriza ca cel de al doilea să aibă dreptate. S-ar putea ca realitatea să fie numai *potenţial complexă*, iar actualizarea acestei complexităţi teoretice să fie imposibilă la scara percepţiei şi acţiunii umane.[10] Suma tuturor lumilor

[10] Să considerăm o realitatre foarte restrânsă, cea a imaginilor de 1 cm^2 reprezentate din 1000 de puncte albe sau negre, ordonate într-o matrice de 32 x 32 de puncte (cu o rezoluţie modestă, de aproximativ 3 puncte pe milimetru). Care este numărul acestor imagini? Se poate calcula că este de aproximativ 10^{300}. Câte din aceste imagini se vor putea actualiza pentru lumea în care vieţuieşte omul? Pentru un calcul acoperitor, să presupunem că un om poate percepe 10 imagini distincte pe secundă, că o face timp de 24 ore pe zi, împreună cu alţi 10 miliarde de oameni, timp de 4 miliarde de ani. Dacă nici o imagine nu se repetă, atunci din toate imaginile posibile nu se vor putea actualiza decât aproximativ 10^{28}. Disponibilitatea teoretică ar putea fi utilizată numai într-o proporţie de aproximativ 10^{-272}. Experienţa umană nu ne permite să avem o reprezentare cât de cât realistă asupra micimii acestui număr. Deci, diversitatea teoretică a manifestărilor existenţei nu poate fi nici pe departe atinsă în lumea în care ca fiinţă istorică este scufundată. Teoria cantitativă a posibilului nu are nici o legătură cu cea a realului actualizabil.

posibile într-o desfăşurare temporală foarte extinsă este cu certitudine foarte mare. Dar cât este de complexă lumea actuală în raport cu suma anterioară? Raportul dintre diversitatea actuală şi cea potenţială tinde către zero cu o foarte bună aproximare. În acest caz este legitimă întrebarea: ce caracterizează această infimă parte (ce caracterizează mulţimea celor 10^{28} de imagini din mulţimea celor 10^{300} posibile?)? Un răspuns, greu de justificat în acest moment, este: *posibilitatea de a fi cunoscută raţional.* [11]

Dualitatea corp – suflet şi unitatea monadei

Descartes a fost şi el nevoit să impună o delimitare: cea dintre suflet şi corp. Este o delimitare mult mai netă decât cea leibniziană dintre adevărurile raţionale şi cele de fapt. Această **dualitate** va permite separarea celor cog-

---

[11] Calculul făcut în nota anterioară atenuează rezultate teoretice pesimiste referitoare la capacitatea de a oferi reprezentări formale realităţii. Conform teoriei algoritmice a informaţiei, anterior citată, capacitatea de a oferi reprezentări condensate unei realităţi extinse scade exponenţial dacă reprezentarea scade liniar. Teoretic, în realitatea potenţială subspaţiul celor formalizabile tinde spectaculos de rapid către zero. Dar în realitatea actuală? Extensia domeniului real (actual) în care teoriile formale sunt posibile se poate institui într-un argument pentru faptul că din realitatea potenţială se actualizează acea parte care poate fi raţional abordată. Infima parte a realităţii actuale s-ar putea să posede un ordin de mărime apropiat de cel al realităţilor formalizabile, ce pot intra sub incidenţa raţionalităţii. Această observaţie poate fi numai un punct de pornire într-o discuţie mult extinsă. (A se vedea în acest sens şi prima anexă din [Ştefan '94].)

noscibile raţional (la Leibniz raţiunea suficientă trebuia să caracterizeze şi adevărurile contingente). Distincţia dintre semnificaţii şi sensuri a putut fi astfel realizată într-o manieră „raţională". Este foarte interesantă evidenţierea faptului că se pune şi problema cunoaşterii sufletului, care este chiar mai uşor de realizat:

Astfel încât acest eu, adică sufletul prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime distinct de corp şi chiar mai uşor de cunoscut decât el; în afară de aceasta, chiar dacă nu ar exista corpul, sufletul n-ar înceta să fie ceea ce este (pag. 130).

În opoziţie cu această dualitate carteziană, monada este, pentru Leibniz, o **unitate** simplă, fără părţi, din care este compusă realitatea. Imposibilitatea identităţii va impune individualitatea nestructuratului în discursul leibnitzian, astfel încât monadele vor fi diverse rămânând unitare. Nu putem să nu remarcăm faptul că discursul din *Monadologie* începe prin a fi *sugestiv*, la limita paradoxului, pentru a deveni raţional într-un descrescendo normal pentru un demers filosofic ce fundamentează raţionalitatea ştiinţei.

Disocierea fundamentează demersul cartezian, pe când *continuitatea* presupusă de unitatea monadelor caracterizează abordarea leibniziană. Această polarizare se va propaga până la nivelul teoriilor matematice unde *produsul cartezian* şi *calculul infinitezimal* sunt produse tipice pentru cei doi raţionalişti.

Cum se acomodează în spaţiul raţionalismului două tendinţe atât de opuse? Prin: – extremismul pe care-l pro-

movează cele două abordări – atentatul realizat în egală măsură la produsele superioare ale imaginarului. [12]

[12] **Ioan Petru Culianu** în «Eros şi magie» [Culianu '94] descrie foarte sugestiv acest atentat la imaginar:

Dacă ne putem astăzi lăuda că avem la dispoziţie nişte cunoştinţe ştiinţifice şi o tehnologie care nu au existat decât în fanteziа magicienilor, trebuie să recunoaştem că, de la Renaştere încoace, facultăţile noastre de a opera direct cu propriile noastre fantasme, dacă nu şi cu cele ale altora, s-au micşorat. Raportul dintre conştient şi inconştient s-a modificat profund, iar capacitatea noastră de a ne domina propriile procese imaginare s-a redus la zero. (pag. 19).

Putem da concret şi exemple legate direct de cei doi mari gânditori.

Astfel, Descartes oferă celor ce erau mai puţin dotaţi cu imaginaţie spaţială, bidimensională sau tridimensională, un instrument eficace de a rezolva probleme de geometrie: geometria analitică. Dar, în acelaşi timp, pe cei superior dotaţi cu imaginaţie bi sau tri dimensională îi obligă la un exerciţiu unidimensionalizant în lumea unidimensională a şirurilor de simboluri. Eficienţa cu care se vor rezolva probleme curente se va institui într-un atentat la capacitatea de a imagina soluţii spectaculoase pentru probleme realmente dificile. Nu deplângem lipsa spectacolului ca pe un efect în sine, ci lipsa spectacolului ca exerciţiu superior pentru creativitate. Nu negăm rolul geometriei analitice în dezvoltarea ştiinţei, dar atragem atenţia asupra preţului pe care omul ca întreg a trebuit să-l plătească (din unele puncte de vedere acest preţ a fost mic, dar mai nou apar şi efecte care se manifestă amplu pe alte dimensiuni).

Leibniz este copărtaş la inventarea calculului infinitezimal. Dezvoltarea în serie a unor funcţii a permis conceperea unor instrumente matematice eficiente. Apariţia calculatoarelor a cerut însă dezvoltarea unor algoritmi rapizi şi foarte precişi pentru calculul funcţiilor trigonometrice, hiperbolice, exponenţiale şi pentru inversele lor. Cele mai rapid convergente serii nu s-au dovedit suficient de performante. Au trebuit „dezgropate“ lucrări anterioare inventării „eficientului“ calcul infinitezimal, pentru ca problema să-şi găsească o soluţie acceptabilă. O lucrare din prima jumătate a secolului 17 [Briggs 1624] conţinea algoritmi, unii cunoscuţi de milenii (regula stadionului cunoscută de Pitagora pentru calulul radicalului cu un efort comparabil cu al unei împărţiri), care să ofere o precizie de 10^{-10} în timpul de calcul a 2-4 operaţii aritmetice de înmulţire sau împărţire. Redescoperirea a fost făcută în anii '60 [Meggit '62] ai secolului nostru şi este foarte puţin popularizată chiar în mediile universitare.

În spaţiul limitat în care fatalmente mintea omului se poate manifesta extremele sfârşesc prin a se atinge. Raţionalismul conţine două filoane distincte care au coabitat şi interacţionat fecund până în momentul în care ştiinţa calculatoarelor le-a permis să se manifeste net distinct. Nu avem de a face cu un paradox, ci cu o naturală polarizare generată de poziţiile extreme pe care le permite cultivarea în exces a raţionalismului.

Filonul leibnizian ce porneşte de la: *să cunoaştem ceea ce poate fi cunoscut simplu!* s-a manifestat, în scurta istorie a calculatoarelor, prin încercarea de a folosi reprezentări formale globale pentru a da socoteală de efecte locale. Este deja o abordare „clasică“ în ştiinţa calculului.

Filonul cartezian este responsabil de orientări mai noi ce au un caracter „neconvenţional“. Aceste căi presupun că: *realitatea este simplă şi poate fi cunoscută pornind de la principii simple.* S-au fundamentat astfel mecanisme bazate pe autoorganizarea unui spaţiu caracterizat prin reguli locale simple. Această paradigmă încearcă să genereze efecte globale pornind numai de la specificarea regulilor locale. Automatele celulare, reţelele neurale sau algoritmii genetici permit apropierea de soluţie prin procese convergente de autoorganizare.

Raţionalismul se manifestă încă o dată simplifcând excesiv realitatea. Pe de o parte prin global poate fi specificat localul, iar pe de altă parte prin reguli strict locale se pot genera efecte globale. În primul caz *ierarhia cauzală* este principiul, pe când în cel de al doilea caz *funcţionarea sincronă* fundamentează calculul. [13]

---

13 Nu putem să nu facem conexiunea, poate fantezistă, între gândirea obsesiv cauzală a Occidentului şi percepţia sincronică a realităţii practicată în gândirea orientală. Este acest gând, poate, expresia speranţei inconştiente ca preocupările pentru calculabilitate să ne dezvăluie, şi pe cale raţională, cele două procese fundamentale care conlucrează la perenitatea existenţei? S-ar putea, atunci, ca raţionalismul să-şi găsească în această dezvăluire „raţiunea“ de a ne fi obsedat de atâtea ori în istorie. Ştiinţa calculului va permite, oare, ca raţionalismul modern să fie ultima „reîncarnare“ a raţionalismului?

O abordare raţională nici nu putea să ne conducă altundeva decât într-o lume a formelor în care procedee net distincte se exclud reciproc impunând astfel limite fundamentale. Abordarea neconvenţională este consecinţa limitelor abordării clasice. Pe căile neconvenţionale se rezolvă aproximativ probleme inabordabile prin procedee clasice.

Dualismul cartezian şi monada leibniziană nu sunt decât două feţe complementare ale raţionalismului. Unitatea se manifestă ca o *promisiune*, iar dualitatea ca o *speranţă*. *Promisiunea* nu poate fi întotdeauna onorată din cauza complexităţii, aşa că ne mai rămâne *speranţa* că o soluţie aproximativă ne va putea satisface.

Dar nu aş vrea să uităm că încrâncenarea cu care căutăm raţional **soluţia** este dată de imposibilitatea de a ne-o *imagina* sau de incapacitatea de a o *dezvălui*.

DE LA DUMNEZEUL CEL BUN LA DUMNEZEUL CEL RĂU
DESCARTES. RĂDULESCU – MOTRU. BLAGA

Marta Petreu

Unul din argumentele metafizicii carteziene - acela al *veracităţii divine* – a fost utilizat şi valorificat, în filosofia românească interbelică, în două direcţii perfect opuse. Prima direcţie, *clasică*, o putem constata în anumite articulaţii speculative ale filosofiei lui Rădulescu-Motru. A doua direcţie, *manieristă*, este reprezentată de mitosofia blagiană a Marelui Anonim.

Ca argument explicit, *veracitatea divină* este creaţia lui Descartes, din *Meditaţii metafizice*[1]; dar, aşa cum observă Blaga în *Cenzura transcendentă*[2], ca presupoziţie tacită, el poate fi depistat în majoritatea sistemelor metafizice existente. În rezumat, acest argument susţine că adevărurile umane se întemeiază pe existenţa lui Dumnezeu, fiind garantate de chiar natura – prin definiţie atotputer-

---

[1] **Descartes**, *Meditaţii metafizice*, în româneşte de Ion Papuc, Bucureşti, Ed. Crater, 1993; am preferat această traducere, întrucât aceea a lui Noica are o serie de libertăţi faţă de original; am consultat şi varianta franceză a textului, în ediţia **Descartes**, *Discours de la Méthode suivie des Méditations Métaphysiques,* Flammarion, 1935.

[2] Toate trimiterile la această lucrare sunt făcute la vol. **Blaga**, *Opere*, vol. 8, ediţie de Dorli Blaga, Bucureşti, Ed. Minerva, 1983. Pentru ideea de mai sus, v.p. 470 şi urm.

nică, desăvârşită, verace – a divinului. Putem observa că însuşi Ivan Karamazov se înscrie, la limită, în acest argument; căci el acceptă legea morală numai dacă este fundamentată pe existenţa lui Dumnezeu, inexistenţa acestuia implicând, logic, faptul că „totul este permis".

La Descartes, problema veracităţii divine a apărut în încercarea filosofului de a întemeia adevărul pe un criteriu extern şi absolut, altul decât criteriul interior al evidenţei subiective. Iar acest argument are două feţe. Conform principiului său metodologic, Descartes supune îndoielii sistematice toate cunoştinţele şi ideile sale. Distrugerea certitudinilor îl face să se întrebe dacă nu cumva este victima unui Dumnezeu de un fel aparte: „un anumit geniu rău («un certain mauvais génie»), pe cât de puternic tot pe atât de viclean şi înşelător, care şi-a întrebuinţat, ca să mă înşele, toată iscusinţa pe care o are" (*Meditaţii*...,p. 23). Acest „geniu" este „viclean", „înşelător", „foarte puternic", chiar „de o extremă putere", îndemânatic şi „rău", iscusit în a înşela cu premeditare. Examinarea ipotezei acestui „malin génie" atotputernic formează prima parte a argumentului cartezian; iar de pe urma examinării acestei ipoteze neliniştitoare, filosoful francez stabileşte, drept unică certitudine, concluzia că şi dacă este înşelat, nu poate fi înşelat în faptul că se îndoieşte, or, a se îndoi înseamnă a cugeta, aşadar: „cuget, deci exist". Totodată, filosoful stabileşte şi faptul că are dreptul să se îndoiască inclusiv de ipoteza „geniului rău", a „Dumnezeului înşelător", deoarece n-a stabilit încă „dacă există un Dumnezeu; şi, dacă voi descoperi că există vreunul, [...] dacă el poate fi înşelător" (*Meditaţii*...,p. 36). Partea a doua a examinării se ocupă de aceste două probleme. Prin argumentul ontologic, Descartes stabileşte că Dumnezeu - prin care înţelege

„o substanţă infinită, eternă, imuabilă, independentă, atotcunoscătoare, atotputernică, şi prin care eu însumi, şi toate celelalte lucruri care sunt (dacă este adevărat că ar exista vreunele) au fost create şi produse“ (*Meditaţii...*,p. 43) – există. (Să observăm faptul că stabilirea existenţei lui Dumnezeu se sprijină pe unica certitudine carteziană, pe „cuget, deci exist“, aşadar pe certitudinea eului.) Şi, dacă Dumnezeu există, perfecţiunea lui suverană îl face să fie verace, iar nu înşelător: „Dumnezeu nu este deloc înşelător“ (*Meditaţii...*, p. 73). Consecinţa acestui fapt este că omul, creat de Dumnezeu, are o anume „putere de a judeca («faculté de juger») pe care fără îndoială că am primit-o de la Dumnezeu“ (*Meditaţii...*, p. 51), facultate ce-i permite accesul la adevăr. Cu o restricţie, însă: „dacă mă voi folosi de ea cum trebuie“; căci proasta ei întrebuinţare, faptul că este limitată şi prezenţa în om a liberului arbitru ne îndepărtează de adevăr, explicând înşelarea noastră.

În filosofia românească, acest argument a fost valorificat, cum spuneam, în două direcţii opuse. Astfel, în filosofia raţionalist-evoluţionistă a lui Rădulescu-Motru, e preluată cea de-a doua jumătate, cea liniştitoare, a argumentului. Pentru Rădulescu-Motru, problema metafizică constă, ca şi la Descartes, în întrebarea privitoare la cunoaştere: „Cum se ridică omul-vierme până la eternitatea cerului?“ (*Elemente de metafizică...*[3]); sau, altfel formulată: „cum se face că omul, cu mintea sa mărginită şi cu o existenţă aşa de vremelnică, poate să ajungă la adevărurile

[3] Toate trimiterile la această lucrare sunt făcute după ediţia **C. Rădulescu-Motru**, *Personalismul energetic şi alte scrieri*, antologie de Gh. Al. Cazan, text stabilit de Gh. Pienescu, Bucureşti, Ed. Eminescu; pentru citatul de mai sus, v.p. 456.

universale şi necesare?".[4] Iar prin răspunsul său, Rădulescu-Motru se aşază în familia raţionaliştilor cartezieni; cu precizarea că, la filosoful român, raţionalismul se nuanţează energetist-evoluţionist. După Rădulescu-Motru, realitatea este o energie care evoluează, şi în care *fizicul* şi *psihicul* (substanţa întinsă şi substanţa cugetătoare ale lui Descartes) sunt „aspecte" ale acestui proces unic. Pentru a lămuri „corelaţia" dintre ele, şi deci putinţa cunoaşterii, filosoful introduce ipoteza „Corpului Alfa". Definit drept „unitatea supremă înlăuntrul căreia s-ar putea stabili o corelaţiune între fizic şi psihic, între circuitul cauzalităţii mecanice şi evoluţia finalistă" (*Elemente...*, p. 505), acest corp Alfa, numit şi Dumnezeu, este imanent universului, căruia îi conferă „un curs şi un scop". În acest univers impregnat de divinitate şi în care totul se află într-o armonie necesară (ce aminteşte armonia stupefiantă din Descartes, Spinoza şi Leibniz, deci armonia tipică sistemelor raţionaliste moderne), conştiinţa omului – adică factorul cognitiv – este unitară tocmai pentru că este finalitatea, „rezultatul sintetic al evoluţiei" lumii. Susţinând că „evoluţia îl face pe om după chipul şi asemănarea realităţii totale", realitate în care Dumnezeu este imanent, Rădulescu-Motru susţine, implicit, faptul că omul este după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Cunoaşterea este posibilă tocmai datorită acestei corelaţii: „Natura a organizat mintea omenească în aşa fel ca ea să poată, prin raţionamentele ei, înţelege realul" (*Elemente...*, p. 474). De fapt, noi nu cunoaştem, ci „re-cunoaştem", spune filosoful, şi aceasta

---

[4] *Mărturisiri făcute la Asociaţia Creştină a Tinerilor în 4 decembrie 1943*, în **Rădulescu-Motru**, *Mărturisiri*, ediţie de Valeriu Râpeanu şi Sanda Râpeanu, Bucureşti, Ed. Minerva, 1990, p. 81.

deoarece conştiinţa noastră păstrează în ea amintirea tuturor schimbărilor prin care a trecut realitatea totală.

O anume prudenţă l-a făcut pe Rădulescu-Motru ca, la începutul carierei sale, să prezinte problema cunoaşterii sub această formă ipotetică şi sofisticată: cunoaştem deoarece „natura“ ne-a creat s-o putem cunoaşte, cunoaştem deoarece există, „poate“, Corpul Alfa ori Dumnezeu, ce corelează fizicul şi psihicul. Tradus în termeni mai simpli, avem însă clasicul argument al veracităţii divine. Fie că-l numim „Corp Alfa“, „natură“, „realitate totală“ sau Dumnezeu (Descartes însuşi preciza că, „prin natură [...] nu înţeleg acum altceva decât pe însuşi Dumnezeu“, *Meditaţii...*, p. 73), omul e creaţia lui, iar facultăţile sale cognitive îşi au garanţia în el.

Spre sfârşitul carierei sale, însă, Rădulescu-Motru a renunţat la precauţiile terminologice şi a recunoscut deschis că, pentru el, temelia cunoaşterii e ideea de Dumnezeu: „Ceea ce garantează, în cele din urmă, ridicarea minţii omeneşti deasupra vremelniciei şi mărginirii sale este Puterea divină“. Căci, spune filosoful în termeni neechivoci, „*Dumnezeu nu ne poate înşela* (s.n.) schimbând de la o zi la alta datele pe care noi ne întemeiem raţionamentul“ (*Mărturisiri...*, p. 83). Aluzia lui Rădulescu-Motru este, fără îndoială, la „le malin génie“ presupus de Descartes. Din argumentul cartezian, filosoful român n-a păstrat, însă, decât concluzia finală, că bunul şi adevăratul Dumnezeu garantează adevărurile minţii noastre. În aceleaşi *Mărturisiri...*, ce-i pun în relief „sufletul meu simplu de oltean“, deci structura echilibrat-clasică, filosoful a recunoscut că edificiul său filosofic, personalismul energetic, se sprijină în întregime pe ideea de Dumnezeu, idee care „fundează“ atât „adevărul minţii“, cât şi „legile mo-

rale de conduită". Totodată, el recunoaşte că orice speculaţie pe marginea ideii de Dumnezeu îi pare o „exagerare" a cărei lipsă n-o simte. Din această mărturisire, putem trage concluzia că şi ipoteza carteziană a geniului rău îi pare la fel de excentrică ca şi acelea, numite, că Dumnezeu ar avea de luptat cu un diavol ce-i uzurpă opera sau că fiinţa supremă îşi teme atotputernicia. Structură senină, clasică, filosoful român ia veracitatea divină ca un fapt firesc, de la sine înţeles şi acceptat, unica lui grijă fiind aceea de a racorda divinul la ştiinţa vremii sale. Şi, bucuros că n-a căzut în excesul „demonismului" ori în cel al „misticismului", se arată mulţumit că a reuşit „să pun în acord ideea de Dumnezeu cu principiile fundamentale ale raţionamentului".

*

În vreme ce Rădulescu-Motru a primit argumentul veracităţii divine cu calm şi satisfacţie, Blaga, dimpotrivă, l-a respins cu neîncredere. Cunoscător al cartezianismului încă din epoca studiilor vieneze – Franyó Zóltan îl evocă, într-un interviu[5], studiind „asiduu", în Viena anilor '20, pe Descartes, despre care a ţinut şi o conferinţă la societatea studenţilor români din Viena, „România Jună" –, Blaga a folosit metafizica lui Descartes ca un bun punct de sprijin pentru cristalizarea propriului său mit metafizic. Marele Anonim este adânc îndatorat viziunii carteziene despre divinitate. Iată probele:

---

[5] *Viaţa, asta e originalitatea!*, interviu de Ion Arieşanu, în „Luceafărul", 17 ian. 1976.

Marele Anonim – numit uneori Fond Anonim sau Dumnezeu – este, asemeni Dumnezeului cartezian, implicat atât în cosmogeneză, cât şi în cunoaşterea lumii. Iar atributele lui ontologice şi cognitive sunt, amândouă, de un fel aparte.

Din punct de vedere ontologic, Marele Anonim este, ca şi Dumnezeul lui Descartes, creatorul acestei lumi; prin definiţie, el este „existenţa [...] căreia i se datoreşte orice altă existenţă", inclusiv omul, precizează Blaga în *Diferenţialele divine*[6]. Pentru Descartes, Dumnezeu este „infinit", „etern" şi absolut; în mod polemic, Blaga, dimpotrivă, socoteşte că o discuţie asupra acestor atribute este de prisos, deoarece conduce numai la antinomii insolubile. Apoi, Dumnezeul cartezian este „substanţă imuabilă". Marele Anonim, la rândul său, are calitatea de-a rămâne veşnic acelaşi, fapt confirmat de posibilitatea sa de a se „reproduce" *ad indefinitum* „fără a se istovi şi fără a asimila substanţă din afară" (*Diferenţialele...*, p. 67). Această calitate a sa se află însă în conflict cu rezultatul posibilei sale „reproduceri"; şi anume, din moment ce Marele Anonim, prin creaţie, practic s-ar reproduce, rezultă că el ar aduce pe lume entităţi identice sieşi, deci alţi Mari Anonimi; or, asta ar însemna descentrarea existenţei, „teoanarhie". De aceea, în viziunea lui Blaga, imuabilitatea Marelui Anonim al său, capacitatea sa de a rămâne veşnic acelaşi, este periclitată chiar de puterea lui superlativă „de a se reproduce *ad indefinitum* în chip identic". În consecinţă, grija cea mai mare a Marelui Anonim este tocmai de-a se păstra cum

---

[6] *Diferenţialele divine*, în **Blaga**, *Opere*, vol. 11, ediţie de Dorli Blaga, Bucureşti, Ed. Minerva, 1988, p. 66. Toate citatele din această lucrare trimit la această ediţie.

este, de-a rămâne veşnic acelaşi; cu alte cuvinte, imuabilitatea este grija sa cea mare, iar nu o calitate neproblematică, cum este la Dumnezeul cartezian.

Apoi, aşa cum Dumnezeul cartesian este „independent“, de sine stătător, şi Marele Anonim e „o existenţă pe deplin autarhică, adică suficientă sieşi“ (*Diferenţialele...*, p. 67). Dar, în vreme ce Dumnezeu are, pentru Descartes, atributul „atotputerniciei“, Blaga se fereşte să-i atribuie Marelui Anonim o „putemicie“ absolută; căci, precizează filosoful, acest atribut generează „subtilităţi scolastice“ fără sfârşit. Filosoful face trimitere, evident, la paradoxele medievale ale omnipotenţei divine, a căror origine se află în Sf. Ieronim; acesta observa că Dumnezeu poate face orice, dar nu poate face să nu se întâmple un lucru care deja s-a întâmplat, deci nu poate anula trecutul; de pildă, Dumnezeu poate distruge Roma, dar nu poate anula faptul că Roma a existat. Apărătorii omnipotenţei – de la Petrus Damiani la W.Ockham –, susţinând, în replică, puterea absolută a lui Dumnezeu, au sfârşit prin a anula orice raport necesar între cauză şi efect şi prin a gândi divinul – Ockham, mai ales – ca absolut arbitrar. Blaga refuză să participe la o asemenea dispută tocmai pentru că Marele Anonim al său păstrează ceva din aerul neliniştitor şi paradoxal al argumentelor îndreptate împotriva omnipotenţei. Şi anume, din start, Marele Anonim e definit ca existenţa ce poate produce, nesfârşit, existenţe de aceeaşi amploare şi complexitate cu sine. Or, o asemenea „reproducere“ a „totului unitar“ anulează chiar echilibrul acestui tot, deci îl primejduieşte, îl distruge. Cu alte cuvinte, Blaga, atribuind Marelui Anonim puterea de a crea entităţi identice sieşi, răspunde, tacit, că Dumnezeul său este atotputernic. Apoi, evaluând consecinţa acestei atotputernicii – „teoanarhia“ –

Blaga îşi „corectează" şi „ameliorează" definiţia: Marele Anonim devine existenţa ce a decis să se abţină de la reproducere; or, prin aceasta, Blaga anulează, tot tacit, atotputernicia Dumnezeului său. Cu alte cuvinte, Blaga refuză discuţia despre „puternicia" Marelui Anonoim, tocmai pentru că l-a conceput pe structura paradoxelor medievale îndreptate împotriva omnipotenţei. El s-a mulţumit să sugereze „puternicia" divină prin raportarea ei la creatură: şi-atunci, ea este „cu totul copleşitoare în asemănarea cu puterile creaturei" (*Diferenţialele...*,p. 68).

În virtutea desăvârşirii şi atotputerniciei sale, Dumnezeu – spune Descartes, pe urmele teologilor medievali – creează lumea în mod continuu; „acţiunea prin care Dumnezeu menţine lumea este echivalentă cu aceea prin care a creat-o", enunţă filosoful în *Discurs*...[7]. Creaţia continuă asigură starea rânduită, cosmotică a lumii, împiedicând apariţia haosului. Cu titlu pur ipotetic – ca şi W. Ockham, de altfel – Descartes discută problema cum ar arăta alte lumi, noi, pe care Dumnezeu ar avea poftă să le creeze în „altă parte în spaţiile cosmice"; el presupune că haosul iniţial din aceste lumi noi-nouţe s-ar structura, în virtutea „legilor pe care el [Dumnezeu] le-a stabilit iniţial" (*Discurs*..., p. 136), astfel încât în final lumile noi ar fi „asemănătoare" lumii noastre. Postulatul blagian – că Marele Anonim are o capacitate „reproductivă" nelimitată, putinţa de a genera „existenţe de aceeaşi amploare substanţială şi de aceeaşi complexitate structurală" cu sine (*Diferenţialele*..., p. 68) – pare a se fi născut sub forţa de

[7] **Descartes**, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea*..., traducere de Daniela Rovenţa-Frumuşani şi Alexandru Boboc, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1990, p. 137.

sugestie a acestei ipoteze carteziene, că oricâte lumi noi ar crea Dumnezeu, acestea ar evolua, legic, spre o structură „asemănătoare cerurilor noastre“ (*Discurs...*, p. 136). Descartes a pus problema lumilor multiple ca ipoteză prin care să probeze legile - divine - ale mecanicii. Blaga, radicalizând ideea, vorbeşte direct despre putinţa Marelui Anonim de-a crea un şir nesfârşit de Mari Anonimi care, la rândul lor, pot crea fiecare un şir nesfârşit de Mari Anonimi etc. Deşi apt, ca şi Dumnezeul cartezian, de o creaţie continuă, Dumnezeul blagian se autoconstrânge la abstinenţă. El se abţine de la creaţie în dublu sens: pe de o parte, el nu creează nici măcar o singură dată pe măsura maximelor sale posibilităţi - el n-a produs, nu produce, nu va produce un alt Mare Anonim. Pe de altă parte, deşi a făcut această lume, a creat-o „pulverizat“, „mutilat“, într-o „geneză în răspăr“, prin emiterea de fărâme simple şi minime: diferenţialele. În plus, din totalitatea de diferenţiale cu putinţă, le-a emis, în faza genezei directe, doar pe unele, pe cele periferice. În haosul iniţial al acestor cioburi infinitezimale, intră în joc „geneza indirectă“, adică unirea diferenţialelor în cuante, atomi, molecule, celule etc., apoi legile evoluţiei lumii. Creaţia este continuă – dar în sens minimal, Marele Anonim emiţând doar o parte a seriilor de diferenţiale posibile – şi, totodată, continuu zădărnicită. Căci Marele Anonim îşi întrebuinţează continuu voinţa nu pentru a mări şi perfecţiona geneza, ci pentru a o ţine în frâu, în limitele echilibrului lumii. Tabloul genezei are, deci, o direcţie contrară aceleia din Descartes. Efortul acestui Dumnezeu negativ este îndreptat – Blaga repetă asta până la saturaţie, cu un patetism perceptibil – spre „ceea ce nu trebuie să facă“, iar nu spre ceea ce ar putea să facă, voinţa lui e „o facultate pusă în serviciul unei uriaşe

tăgăduiri“ (*Diferenţialele...*, pp. 76-77). Rezultatul acestui efort continuu de negaţie este, ca şi la Descartes, păstrarea lumii ca unicat, pe de o parte, şi în echilibru, pe de altă parte. Ca „poveste infinit mutilată“, lumea e cea mai rea din toate lumile ce le-ar fi putut crea Marele Anonim; totodată, ea este cea mai bună din toate lumile posibile – „optima soluţie“, precizează Blaga – deoarece haosul şi descentrarea au fost prevenite.

Datorită alcătuirii sale din diferenţiale mai apropiate de centrul Marelui Anonim, omul are un irepresibil dor de cunoaştere. Dar această tânjire după adevărul absolut nu poate fi niciodată împlinită, deoarece obiectul cunoaşterii şi subiectul cunoscător sunt separaţi de o distanţă infinită. Polemizând deschis cu toate gnoseologiile existente, Blaga precizează că responsabilitatea pentru eşecul cunoaşterii n-o poartă omul, ci Marele Anonoim, care ne-a oprit de la cunoaştere. Localizând interdicţia cunoaşterii în Marele Anonim, Blaga nu procedează, însă, altfel decât făcuse Descartes în prima parte a argumentului veracităţii divine. Să ne amintim că ipoteza lui Descartes este: „Voi presupune aşadar că nu există deloc un Dumnezeu adevărat, care ar fi izvorul adevărului, ci doar un anumit geniu rău, pe cât de puternic, tot pe atât de viclean şi înşelător, care şi-a întrebuinţat, ca să mă înşele, toată iscusinţa pe care o are“ (*Meditaţii...*, p. 23). Cum se ştie, Descartes şi-a infirmat singur ipoteza, conchizând că Dumnezeul existent nu poate fi decât bun, iar nu viclean şi gata să ne inducă în eroare. Blaga, dimpotrivă, rămâne fidel, de-a lungul întregii sale opere, ideii că Marele Anonim ne înşală; ceea ce la Descartes era o ipoteză de lucru, infirmată pe parcursul raţionării (dar, ce ciudat, infirmată doar indirect, prin afirmaţia că există Dumnezeul cel bun, şi niciodată direct: în

textul *Meditaţiilor*... nu există nicăieri afirmaţia: „geniul rău nu există"!), la Blaga devine certitudine: „Dumnezeu – spune Blaga în termeni categorici - are faţă de noi [...] o tactică, dar nu o morală. [...] Dacă e vorba să traducem tactica divină în termeni «morali», ar trebui să spunem că Dumnezeu ne înşală şi ni se sustrage metodic" (*Cenzura*..., p. 482). Inspirându-se copios din prima parte a argumentării carteziene, privitoare la „le malin génie", filosoful român polemizează metodic cu concluzia lui Descartes. Departe de a avea încredere în Dumnezeu – cum avea Descartes, pe motiv că este desăvârşit, deci incapabil de vreo răutate –, Blaga crede că preceptul irealizabil, dar unicul potrivit cu natura divină, este: „Dumnezeu trebuie ţinut sub observaţie!" (*Cenzura*..., p. 482). Cât priveşte „bunătatea" divină, e lipsit de sens să-i atribuim factorului metafizic central sentimente şi trăiri omeneşti, precizează Blaga, spre indignarea teologică a lui Stăniloae. Între Marele Anonim şi noi legăturile sunt, de la origine, de respingere a noastră de către el. Maxima respingere fiind, desigur, cea cognitivă: Marele Anonim, prin cenzura transcendentă şi prin frâna transcendentă, veghează să nu fie cuprins.

Nu voi relua acum, în această analiză comparatistă, trăsăturile cenzurii ori ale frânei transcendente; ele se cunosc, sunt aproape un loc comun în cultura română. Voi aminti doar că, după părerea lui Blaga, aceste apriorisme cognitive şi creative negative au fost „intercalate înadins" de Marele Anonim între el şi noi. Datorită celor două forme de interdicţie, Dumnezeu, în loc să fie, ca la Descartes, „izvorul adevărului", e opreliştea definitivă a cunoaşterii. De aceea, argumentul veracităţii divine, inclusiv în varianta lui carteziană, trebuie, după părerea filoso-

fului român, definitiv rebutat: „Admiţând că între obiect şi cunoaşterea individuată e interpolată din partea Marelui Anonim o cenzură transcendentă, vor cădea de la sine toate concepţiile metafizice care se întemeiază pe premisa tacită sau declarată a veracităţii Marelui Anonim. Descartes, într-unul din punctele critice ale sistemului său, încerca să se salveze cu credinţa mărturisită că Dumnezeu nu poate să înşele. E locul să spunem că această concepţie atât de generală la metafizicieni este o ficţiune..." (*Cenzura*..., p. 481). Astfel de accente polemice la adresa lui Descartes se repetă în paginile *Cenzurii transcendente*.

Şi, pentru ca legătura completă Blaga – Descartes să iasă la lumină, trebuie să amintim că filosoful francez socotea că facultatea noastră de judecare, raţiunea, este garantată şi eficace tocmai pentru că am primit-o de la Dumnezeu; atâta doar că, în vreme ce Dumnezeu are o raţiune şi o ştiinţă infinite, omul are o raţiune şi o ştiinţă mărginite. Blaga a întors pe dos, pas cu pas, aceste aserţiuni. Raţiunea noastră nu ne ancorează în Marele Anonim, ci ne izolează de acesta, iar faptul că suntem raţionali nu e un indiciu că Marele Anonim este o raţiune infinită, ci indiciul că acesta „e cu totul altceva decât raţional" (*Cenzura*..., p. 500). În privinţa ştiinţei divine infinte (după Descartes, în Dumnezeu „sunt închise toate comorile ştiinţei şi ale înţelepciunii", *Meditaţii*..., p. 50, el fiind „substanţă atotcunoscătoare"), punctul de vedere al lui Blaga coincide, iniţial, cu cel cartezian; astfel, în cenzura transcendentă (1934), admite că Marele Anonim „e în posesia unei cunoaşteri absolute", „nelimitate", „pozitiv-adecvate" (p. 523). În *Diferenţialele divine* (1940), însă, îi retrage Marelui Anonim această cunoaştere, pe motiv că dacă acesta ar gândi nelimitat şi absolut adecvat, s-ar gândi de

fapt pe sine, ceea ce, în virtutea puterilor sale, ar declanşa reproducerea sa, deci catastrofala, cancerigena dezechilibrare a existenţei. De aceea, Marele Anonim gândeşte cel mai puţin cu putinţă, „limitat la maximum", deşi absolut adecvat. Aşadar, după Blaga, până la urmă *cunoaşterea absolută nu există nicăieri – nici în Dumnezeu, nici în lumea omului*. În plus, Blaga adaugă, ironic, că Marele Anonim nu-şi poate permite „plăcerea" de a se gândi, ca „un Narcis filosof", pe sine însuşi; de această dată, săgeata nu se îndreaptă spre Descartes, ci spre Aristotel: el întoarce pe dos o anume teză aristotelică, aceea că Dumnezeu sau Inteligenţa Divină „se gândeşte pe sine însăşi şi Gândirea ei este o gândire a gândirii", săvârşind această acţiune perfectă „în vecii vecilor".[8]

Când însă Blaga vorbeşte despre motivele ce l-au determinat pe Marele Anonim să cenzureze din start cunoaşterea umană, punctul de vedere pe care se sprijină este, din nou, tacit cartezian. Concret, filosoful român găseşte trei justificări pentru instituirea cenzurii divine: Dumnezeu ne-a ferit astfel de „staza perpetuă" ce ar urma cunoaşterii depline, ne-a protejat, apoi, de pericolele ce ar rezulta din cunoaştere, şi, în sfârşit, s-a protejat pe sine. Cu alte cuvinte, Marele Anonim ne înşală spre binele nostru şi al său. Descartes, la rândul său, în *Meditaţia a patra*, nu susţinea altcum: deşi Dumnezeu este bun şi atotputernic, deşi ne-a dat raţiunea, ne-a lăsat şi varii mijloace de a greşi, de a ne înşela. Acest lucru, precum şi imposibilitatea noastră de a pătrunde „intenţiile impenetrabile ale lui

---

[8] **Aristotel**, *Metafizica*, traducere de Şt. Bezdechi, studiu introductiv de Dan Bădărău, Bucureşti, Editura Academiei, 1965, pp. 393-394.

Dumnezeu", nu i s-a părut deloc măgulitore lui Descartes: „Dumnezeu, aducându-mă pe lume, nu a vrut să mă aşeze în rândul lucrurilor celor mai nobile şi mai perfecte", observă el. Iar imperfecţiunile puse de Dumnezeu în noi îl determină să se întrebe dacă nu cumva, din perspectiva divinităţii care „vrea întotdeauna ceea ce este mai bine", e mai bine să greşim decât să nu greşim: „să fie atunci oare mai bine să greşesc, decât să nu greşesc deloc?" (*Meditaţii...*, p. 52). Ceea ce formulează iniţial ca bănuială, ca întrebare, sfârşeşte – ca mai târziu la Blaga – prin a fi socotit o justificare înalt-metafizică a erorilor umane: ne înşelăm pentru că Dumnezeu a hotărât că aşa este mai bine.

Lui Descartes, de altfel, chiar şi greşelile îi par „în întregime adevărate, absolut bune în măsura în care depind de Dumnezeu" (*Meditaţii...*, p. 56), şi consideră că e preferabil ca ele *să fie*, decât să nu fie deloc. Unei consolări similare i s-a livrat, de altfel, şi Blaga: chiar dacă Marele Anonim ne cenzurează cunoaşterea, ne-a lăsat, în schimb, o „compensaţie": istoria, locul faptelor noastre şi al formulării „misterelor", locul unde noi suntem, acţionăm, plăsmuim mistere. În mod paradoxal, în metafizica blagiană omul are, într-un fel, o situaţie mai bună chiar decât Marele Anonim: acesta din urmă, ontologic vorbind, îşi amputează toate posibilităţile creatoare – cu excepţia emiterii de diferenţiale –, iar gnoseologic vorbind, este constrâns să gândească/cunoască strict limitat, niciodată nelimitat. În schimb, omul, din punct de vedere ontologic, prin istorie şi creaţie este liber, deşi nu nelimitat; iar din punct de vedere gnoseologic, deşi absolut cenzurat, „sparge" cenzura transcendentă prin ideea-negativ a misterului, ce semnalează că taina există, chiar dacă noi n-o putem descifra. Prin urmare, datorită istoriei şi creaţiei, care sunt

modul ontologic al omului, acesta se află într-o situaţie oarecum avantajată. Asta, desigur, dacă privim mitosofia lui Blaga chiar prin unghiul de perspectivă – senin, goethean – al lui Blaga însuşi.

Dacă însă schimbăm unghiul de perspectivă, mitul său metafizic este, de ce să n-o recunoaştem, un splendid coşmar metafizic. Punctul lui de cristalizare este evident cartezian: ipotezele de lucru ale lui Descartes despre geniul rău şi înşelător au devenit la Blaga postulate; iar concluziile lui Descartes despre Dumnezeul cel bun şi verace, dimpotrivă, ori au fost obiectul polemicii directe a lui Blaga, ori au fost preluate tacit, dar numai după ce au fost întoarse pe dos, anamorfozate. Şi ipoteza geniului rău, şi concluziile carteziene despre Dumnezeul cel bun - acestea din urmă, repet, „prelucrate" de Blaga – au devenit materia primă, textura Marelui Anonim. Argumentul «Dumnezeu este verace, deci nu poate fi înşelător» al lui Descartes a devenit, prin răsturnare, «Dumnezeu este înşelător, deci nu poate fi verace» al lui Blaga. La Descartes, respingerea ipotezei geniului răutăcios şi acceptarea ideii de Dumnezeu bun şi verace fac ca distanţa cognitivă dintre om şi divinitate să fie minimă; la Blaga, din contră, avem distanţa maximă între Creator şi creatură, respingerea, cenzurarea creaturii de către Creator. La Descartes, adevărul şi posibilitatea cunoaşterii se întemeiază pe veracitatea divină, iar falsul pe slăbiciunea, pe imperfecţiunea omului; la Blaga neputinţa cunoaşterii absolute şi adecvate se întemeiază pe Marele Anonim, iar unica formă de a „trece frontul cenzurii," ideea de mister, pe ingeniozitatea omenească. La Descartes, raţiunea umană e un indiciu al atotputerniciei divine, la Blaga, ea este doar simptomul că Dumnezeu este cu totul altfel, i- sau a-raţional. Etc. etc.

Desigur, aşa cum am arătat, în compoziţia Marelui Anonim Blaga a adus aluviuni ideatice şi din alte surse teoretice; dar structura de cristalizare este carteziană.

Întrebarea care se poate pune este următoarea: cum a fost cu putinţă ca raţionalismul cartezian, adică paradigma însăşi a raţionalismului modern, să „rodească“ într-un sistem mitosofic iraţionalist ca cel blagian. Pentru a „înmuia“ o asemenea mirare, să ne amintim însă că raţionalismul cartezian are, în chiar miezul său, două ecuaţii ale iraţionalităţii. În primul rând, „visul lui Descartes“, din 10 noiembrie 1619, pe care filosoful şi l-a interpretat singur, descifrând că în el i s-a arătat ce cale are de urmat în viaţă, şi anume, reformarea cunoaşterii. Visat în somn, fantasmat în stare de reverie sau chiar inventat, visul – din moment ce a fost acceptat de Descartes ca soluţie a problemei sale, a preocupării ce are de făcut în viaţă – ne permite să spunem, aşa cum observă şi Anton Dumitriu, că la baza metodei raţionaliste carteziene stă un vis şi interpretarea mesajului lui. În al doilea rând, în miezul cartesianismului stă mitul personal al lui Descartes însuşi: ipoteza, îndelung rumegată şi răsucită pe toate părţile, a existenţei unei fiinţe atotputernice ca Dumnezeu, dar exact pe dos decât acesta, întrucât rea, răufăcătoare, înşelătoare. Ipoteza lui Descartes este cu atât mai neliniştitoare, cu cât existenţa Dumnezeului cel adevărat se sprijină pe un argument logic invalid – argumentul ontologic; ca să nu mai vorbim despre faptul că toate concluziile lui Descartes despre Dumnezeu sunt scoase din şi clădite pe un fapt primordial subiectiv: „cuget, deci exist“.

Construcţia lui Blaga este una din cele mai întunecate şi pesimiste din toată istoria metafizicii; citind *Diferenţialele divine*, nu poţi decât să regreţi că Cioran n-a

cunoscut cartea, *Le Mauvais démiurge* al său fiind crescut pe alte surse teoretice mitosofia blagiană, în iraţionalismul ei, poate sta fără sfială alături de iraţionalismele raţionalistului Descartes. Acelaşi spirit neliniştit, problematic, ingenios, deci *manierist*, i-a animat pe amândoi filosofii. Dacă Descartes - pe care, să nu uităm, manieriştii şi-l revendică, socotindu-l unul de-al lor tocmai datorită acestei „filosofii a realităţii înşelătoare"[9] – a dat câştig de cauză Dumnezeului cel bun, iar Blaga, celui rău, e pentru că primul se afla în zorii, cel de-al doilea în amurgul lumii moderne. Cei 300 de ani care îi despart (*Discurs*..., 1637; *Meditaţii*..., 1641 – *Cenzura*..., 1934; *Diferenţialele*..., 1940) au însemnat, din punctul de vedere al uzurii ideii de Dumnezeu şi al uzurii speranţelor cognitive ale omului, foarte mult.

O ultimă problemă. Pentru că legătura de la Blaga la Descartes este foarte simplă şi la-ndemână, nu-mi pot explica de ce n-a văzut-o, după ştiinţa mea, încă nimeni. Cel mai în măsură să o observe era Noica, traducătorul *Meditaţiilor*... lui Descartes şi, totodată, comentatorul fidel şi cald al lui Blaga. Exegeţii lui Blaga au căutat alte modele explicative pentru alcătuirea Marelui Anonim, în special religioase, gnostice. Într-un demers lămuritor de tip comparatist mi se pare, însă, mai eficient să apelezi la explicaţiile cele mai sigure şi apropiate, iar nu la cele incerte şi îndepărtate. Descartes, bine studiat de Blaga la Viena, utilizat inclusiv în teza de doctorat (*Cultură şi cunoştinţă*, elaborată 1920, publicată 1922), citat constant de Blaga şi obiect de polemică al lui Blaga, e un asemenea

[9] **Gustav René Hocke**, *Lumea ca labirint*, traducere de Victor H. Adrian, prefaţă de Nicolae Balotă, postfaţă de Andrei Pleşu, Bucureşti, Ed, Meridiane, 1973, p. 217.

reper sigur. Într-un mit filosof spectaculos cum e cel al Marelui Anonim autorul s-a inspirat, aşadar, prin anamorfozare, dintr-un alt mit filosofic spectaculos, cel al geniului rău cartezian. Mitul Marelui Anonim a fost adesea „scuzat", de către comentatorii săi, prin circumstanţa că este... creaţia unui poet. Lăsând la o parte problema dacă într-adevăr un poet este sau nu inferior metafizic unui filosofi, trebuie să observ că „scuza" aceasta, enunţată cel mai adesea în sens peiorativ, nu are, în privinţa Marelui Anonim, nici o acoperire. Blaga a vrut să fie, în primul rând, filosof. Mitul Marelui Anonim – chiar dacă îl are autor pe Blaga - este tot atât de filosofic ca şi mitul „geniului rău", ce-l are ca autor pe Descartes. Iar Descartes n-a fost, se ştie, poet.

CUPRINS



Tehnoredactare computerizată
DIANA NEACŞU

Editura UNIVERSAL DALSI
Tel.: 335.53.54; 337.16.82
Fax.: 337.35.66

Problema problemelor ce a stat în fața gânditorilor celor mai reprezentativi care au ilustrat tradiția raționalismului modern de la Descartes și Spinoza, prin Leibniz, până la Christian Wolff, pare să fi fost împăcarea recunoașterii atotputerniciei lui Dumnezeu cu supremația rațiunii. Concepte și corelații conceptuale deja consacrate: existență-posibilitate, absolut-relativ, permanență-devenire, spațiu-timp, necesitate-libertate, cunoaștere-opinie, bine și frumos, primesc acum înțelesuri noi.

ISBN 973-9409-04-0